المنظمة العربية للترجمة

بول دوموشيل

التضحية غير المجدية

بحث في العنف السياسي

ترجمة

هالة صلاح الدين لولو

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

بول دوموشيل

التضحية غير المجدية

بحث في العنف السياسي

ترجمة

هالة صلاح الدين لولو

مراجعة

ألين زلوعا

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
دوموشيل، بول
التضحية غير المجدية: بحث في العنف السياسي/ بول دوموشيل؛ ترجمة هالة صلاح الدين لولو؛ مراجعة ألين زلوعا.
320 ص. - (آداب وفنون)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-098-1
1. السياسة. 2. العنف. أ. العنوان. ب. لولو، هالة صلاح الدين، (مترجم). ج. زلوعا، ألين (مراجع). د.السلسلة.
303.6

Dumouchel, Paul
Le sacrifice inutile: Essai sur la violence politique

المنظمة العربية للترجمة

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611)/ فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2016
يمكنكم شراء هذا الكتاب عبر الموقع الالكتروني: www.caus.org.lb

المحتويات

مقدمة المترجمة

تعيش دول العالم اليوم في رعب وخوف، وهذا أقل ما يقال. كان السّاسة في الماضي يزمجرون مستخدمين عنفاً بلا هوادة ضد مواطنيهم. لكن اليوم، وبشكل مفاجئ ومثير للدهشة، لم يعد بمقدور العنف السياسي إعادة الأمن والهدوء إلى البلد المضطرب. واستخدام الضحية البديلة الضعيفة والمنقطعة الروابط لتكون كبش فداء، لم يعد أيضاً أسلوباً ناجعاً.

هذا الكتاب يبسط براهينه في ذلك ويترك لنا القرار، لا سيما أن العالم اليوم الذي فتحت العولمة حدوده وأنهت واقعياً مفهوم «الإقليم» المحدود، يواجه أكبر تحدّ مع تخطي الإرهاب العالمي لجميع الحدود التقليدية بين الدول.

هالة صلاح الدين لولو

إلى رينيه جيرارد وجان- بيار دوبي

شكر

ما كان لهذا الكتاب أن يبصر النور لولا مساعدة ودعم وصبر وتشجيع الناشر الفريد والمحاور الفذّ بينوا شانتر (Benoît Chantre). وكذلك تكرّم لوسيان سكوبلا (Lucien Scubla) بقراءة كامل المخطوطة في مسودتها الأولى، معلّقاً عليها بإسهابٍ وناقداً إياها بحزم. وبفضله تجنّب هذا العمل ثغرات كثيرة كانت ستلحق به لولا جهده. وأحرص أخيراً على تقديم شكري لكلّ من مارك آنسباش (Marc Anspach)، ماري بايكر (Mary Baker)، ماريا - ستيلا بربيري (Maria-Stella Barberi)، دانيال بِيل (Daniel Bell)، دانيال بونيو (Daniel Bougnoux)، لويزا داميانو (Luisa Damiano)، جان - بيار دوبي (Jean-Pierre Dupuy)، أنطوان غارابون (Antoine Garapon)، ريكو غوتو (Reiko Gotoh)، مارسيل هيناف (Marcel Hénaff)، سيرجيو مانغي (Sergio Manghi)، غيبينغ نيو (Geping Niu)، مازاشي أوساوا (Ma-sachi Osawa)، وولفغانغ بالافير (Wolfgang Palaver)، ستيفانو توميليري (Stefano Tomelleri)، شيجيكي توميناغا (Shigeki Tominaga)، هيرومي توميتا (Hiromi Tomita)، وكوزو واتاناب (Kozo Watanabe). على ما قدموه من نقد، وتعليق، ونصيحة، ونقاشات طويلة.

مقدمة

الأمن العام

إن الوظيفة الأولى للدولة، بحسب الفلسفة السياسية الحديثة، هي تأمين الحماية لمواطنيها. ووظيفتها أن تحميهم من بعضهم البعض وأن تدافع عنهم ضد الأعداء الخارجيين. ومع ذلك، فإن ممارسة العنف ضد الشعوب المدنية، والإبادات الجماعية، وصنوف التطهير العرقي، والمذابح، ترتكبها الدول بشكل أساسي، وعلى نطاق واسع ضد مواطنيها أنفسهم. لقد أصبحت الدولة في وقت ما، في كل من كمبوديا، رواندا، تركيا، روسيا، الأرجنتين، وتشيلي، شرّ عدوّ لأولئك الذين كان عليها أن تضطلع بمهمة حمايتهم. والنظام النازي نفسه، بدأ بتحويل بطشه نحو مواطنيه أنفسهم، شيوعيين وأعداء سياسيين آخرين، متخلصاً من الذين يرى أنهم «غير ملائمين» من بين مواطنيه، وذلك قبل أن يوجه نحو الخارج جنونه المدمر. أن تسلك الدول مسلك العنف في علاقاتها مع بعضها البعض، وأن تلجأ إلى القوة أحياناً ضد مواطنيها، أمر عادي وكثير الحدوث. بيد أن هذا الكتاب يتناول أمراً آخراً: الفضيحة الناشئة عن التناقض بين ما يشكل الوظيفة الرسمية للدولة، أي حماية أفرادها، والسياسات الهادفة إلى اجتثاث عدد كبير منهم.

بالتأكيد، ما من تناقض حقيقي بين ما تنادي به نظرية ما، وبين ما تمارسه الدول، كله على الأكثر توتر ومفارقة بالمعنى الأصلي للعبارة[1]. لكن الوظيفة الحامية للدولة ليست أمراً نظرياً وحسب. إنها حينما تمنع الانتقام الشخصي، وتستبقي لنفسها حق اللجوء إلى العداء من أجل حل النزاعات، فإنها بذلك تضطلع بدور الدفاع عن المواطنين. وحتى أن هناك أسباباً قوية تدعو إلى الاعتقاد بأن هذا الدور جوهري للدولة الحديثة، كما يقول ماكس فيبر (Max Weber) «تمسك بيدها احتكار العنف الشرعي»[2]. ويشكل العنف الهائل الذي تقترفه الدول ضد مواطنيها بالمحصلة، انحرافاً فريداً للنظام السياسي. لقد ابتكر مفهوم الدولة وأُنشئت من أجل حفظ السلام الداخلي والاضطلاع بمهمة الدفاع ضد الأعداء الخارجيين، لكن ها هي الدولة تنقلب ضد أولئك الذين عليها أن تحميهم وتجعل من تدميرهم هدفاً لها. ثمة عجب عُجاب في ذلك الانقلاب المتناقض، سيكون نقطة انطلاق تقصّينا هذا حول العلاقات بين العنف والسياسة. كيف بوسعنا أن نفهم انخراط الدولة في تدمير أولئك الذين تولت مهمة الدفاع عنهم؟ أليست الإبادات الجماعية، والتطهير العرقي والمجازر الإدارية، ما هي إلا حوادث تعيسة، وفشل في السياسة، أم أن تلك الانقلابات القاتلة للوظيفة الأساسية للدولة، هي ظواهر ترِد احتمالية حدوثها وروداً قوياً في المؤسسة الحديثة للسياسة؟

علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ الفرضية التقليدية، التي بحسبها تضطلع الدولة بمهمة أولى، ألا وهي حمايتنا من عنف أنفسنا. لكن كيف نصل إلى ذلك؟ إن العنف الذي يمارسه الأفراد تجاه بعضهم بعضاً هو الذي يخلق ضرورة وجود الدولة. وعلى هذا النحو كان قد رأى هوبز (Hobbes) - أحد أكبر الممثلين المرموقين لذلك التقليد السياسي- أن بالعنف تحمينا

---

(1) ما هو خارجي، بعكس العقيدة (Paradoxe: "para-doxa").

(2) Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1959).

الدولة من العنف. نحن نتصور عموماً أن عنف الدولة ذاك هو القوة التي تلجأ إليها الدولة حينما تستلزم الضرورة، في سبيل أن تجبر المجتمعات على احترام ميثاقها في ألا يكون ثمة عدوان متبادل. مع ذلك، من منح الدولة تلك السلطة العليا؟ إن التحويل المتفق عليه، لحقّنا في الدفاع عن أنفسنا بأنفسنا إلى حاكم واحد، أوجد المؤسسة التي وضعت بكل بطش حداً للفوضى المسعورة. ونحن بتخلّينا عن حقنا في العنف (وفي الانتقام) نمنح الدولة احتكار العنف. والذي «تخلينا» عنه، هو الذي نحوله، أي عنفنا. وهذا التحويل المتفق عليه يغير شكل العنف، إنه يجعله عنفاً شرعياً. ومنذ ذلك الحين، فإن القوة القهرية للدولة لم تعد تبدو على الإطلاق عنفاً، أو بالأحرى أصبحت عنفاً جيداً، هدفه إحلال السلام، مقابل العنف السيىء الذي يولّد الفوضى.

إن من يحوز احتكار العنف الشرعي يملك سلطة أخلاقية تماماً: ألا وهي القول بالفرق بين العنف الجيد والعنف السيىء. صحيح أن الدولة لم توجد هذا الفرق، بل هو موجود قبلها، لكنها تشكّله على نحو خاص: إنها تحتكر السلطة التي تحدده. ذلك الوضع الاحتكاري جديد، ويخصّ الدولة الحديثة. ونجد أن نظريات العقد الاجتماعي تعارض بشكل عام الدولة في «حالة الطبيعة» حيث كل فرد حر في أن يحدد بنفسه الفرق بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي. تلك النظريات بالتالي تحاجج بأن العنف الجيد والعنف السيىء إن كانا لا يؤولان، بالنسبة للجميع، إلى الأفعال ذاتها، فإن التمييز بينهما قد يؤدي إلى إحياء النزاعات بدلاً من أن يكون وسيلة لإخمادها. حينما يدعي كل واحد بأنه صنع ذلك الفرق بنفسه، فإن الخلاف سرعان ما يدبّ بين الجميع، ذلك أن كل مرء مقتنع بأن العنف الذي يمارسه هو حسن، في حين أن عنف الآخرين سيىء. إن التقسيم المشترك العام بين هذين الشكلين للعنف أمر جوهري في الدولة الحديثة. إنه يعطيها القدرة على حمايتنا مستخدمة العنف الجيد بغية قطع دابر العنف الشرير.

وتأتي النتيجة دقيقة في فحواها. إذ إن القسمة بين هذين الشكلين للعنف تبني المؤسسة السياسية الحديثة. بيد أن الافتراضات الأساسية للاستدلال زائفة. إن مذهب الفردانية الأخلاقية المتفاقم، الذي تخشى نظريات العقد الاجتماعي نتائجه السياسية، لم يسبق تاريخياً الدولة الحديثة، وإنما جاء بعدها. في المجتمع الإقطاعي، أو في المجتمعات القديمة، لا يحدد أحد بنفسه القسمة بين العنف السيىء والعنف الجيد. اجتماعياً، تنتج القسمة بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي عن لعبة الالتزامات المتعددة للتضامن والعداء التي تجمع الأفراد في جماعات متعارضة: عائلات، قبائل، عشائر، أسياد وفلاحو الإقطاعي، نبلاء وقرويون. وتمحو الدولة الحديثة تلك التقسيمات وتُحل مكانها، بواسطة احتكار العنف الشرعي، تشتيت السلطة الأخلاقية، تلك التي تبيّن الفرق بين العنف الحسن والعنف الشرير.

وهكذا، فإن ما يؤسس السلطة الأخلاقية للدولة ويثبت القسمة بين العنف الحسن والعنف السيىء، إنما هو التحويل المجمع عليه، إلى الحاكم، من جانب المواطنين، لحقهم في الدفاع عن أنفسهم بأنفسهم، أي تحويل عنفهم نفسه. ويفصل العنف الذي أجمع عليه الجميع، والمجتمِع في شخص الحاكم، بين العنف الجيد وذاك السيىء. وما يؤسس السلطة الأخلاقية للدولة هو أيضاً الذي يصنع بأسها. يرتكز التمييز بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي على احتكار العنف. وكان كلود بروير (Claude Bruaire) قد كتب في مستهل كتابه *La raison politique* قائلاً: «إن إلغاء عنف ليس بحد ذاته عملاً سياسياً. عنف أكبر يكفي لذلك»[3] وعلى العكس من ذلك، يشكل العنف الأقوى الذي ينهي الفوضى المستعرة، بادرة سياسية بلا منازع، تلك البادرة التي هي أصل كل نظام سياسي.

انطلاقاً من ذلك، بوسعنا تعريف العنف السياسي على أنه كل عنف يبرّر نفسه بنفسه. ويكون العنف مشروعاً لأن الذي يمارسه هو ممثل للسلطة

(3) Claude Bruaire, *La raison politique* (Paris: Fayard, 1974), p. 13.

(الشرعية) للدولة، عسكرية كانت تلك السلطة أو قانونية. والعنف الذي تخفق ممارسته في تبريره هو عنف إجرامي. العنف السياسي عنف يستمد تبريره من مجرد حدوثه فعلاً. إنه عنف يتميز فيه ويحدد أشخاص غير أولئك الذين يقترفونه. إنه عنف يحشد ويجمع، ويتلقى الدعم من أولئك (على الأقل من بعضهم) الذين لا يعانونه. عنف كهذا، يمنح سلطة أخلاقية لذاك الذي يمارسه. ومصدر تلك السلطة الأخلاقية ما هو إلا ذاك «التحويل»، من عنف أولئك الذين يستحسنون ويفهمون العنف المقترَف على أنه عنف مبرّر وشرعي وحسن، إلى أولئك الذين يقترفون فعل العنف.

كل سلطة سياسية، احتكارية كانت أم لا، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة المتمردين الذين يعارضونها، ترتكز على انتقال نحو أهداف مقبولة للعنف، من جانب أولئك الذين يعترفون بتلك السلطة. وإن تحويل العنف نحو ضحايا آخرين غير أولئك الذين كان يستهدفهم في الأصل، هو الذي يعظّم السلطة السياسية ويحمي الأفراد الخاضعين لها من عنفهم المتبادل. أي الذي يؤسس جماعتهم السياسية وصداقتهم المتبادلة. والعنف السياسي، سواء كان عنف القمع أم عنف الإرهاب، إنما هو عودة العنف بواسطة العنف الاحتكاري للدولة إلى داخل الحيّز المخمدة فتنه. تلك العودة تشكل إخفاقاً لآلية نقل العنف المجمع عليها، نحو ضحايا الاستبدال. لأجل هذا، فإن تفجّر النزاعات الخاصة، والحسد والتنافسات الشخصية، داخل العنف السياسي، كما هي الحال خلال الحروب الأهلية، والصدامات الاجتماعية، والاضطرابات العرقية، وحتى القمع الحكومي، لا يشكل حادثاً أو انحرافاً، بل يشكل أحد الأوجه الأساسية للنزاعات السياسية. ويدل استغلال العنف السياسي من أجل غايات خاصة، على إخفاق آلية التحويل.

إن فشل النقل، المتفق عليه، للعنف لا يمكن فصله عن التشكيك بالسلطة الأخلاقية للدولة، واحتكارها للعنف الشرعي. وعلى سبيل المثال، يعترض عنف الإرهاب على الصيغة الرسمية للاختلاف بين العنف الجيد

والعنف السيىء. وفقدان ذلك الإجماع يؤدي إلى خلط بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي. إنه يقوم في الوقت نفسه بمحاولة مجدداً، لكن عدا ذلك، قسمة بين شكلَيْ العنف. ويريد القمع، أي عنف الدولة، أن يتصدى لفقدان الاختلاف ذاك. إنه يهدف إلى التأكيد مجدداً على القسمة الأصلية بين العنف السيّىء والجيد. لكن، حتى في هذه الحالة، فإن العنف يشوّش ويُضعف الاختلاف الذي يصبو إلى استعادته، ولاسيما أنه أكثر اتساعاً. إذن، كل عنف سياسي هو في آن واحد، عقبة في وجه التمييز القائم بين العنف الحسن والعنف السيىء وبادرة تهدف إلى الطعن في هذا الاختلاف نفسه.

الدولة وآلية المضحّي: العقل

بالعنف تحمينا الدولة من العنف. وبممارسة قوة عليا تمنعنا الدولة من تمزيق بعضنا البعض، وتنبثق تلك القوة العليا من نقل عنف المجتمع ليكون متجهاً نحو أهداف مقبولة، نحو ضحايا هم كبش فداء. تلك المراجعة للمفهوم التقليدي للدولة الحديثة يقترح بأن تشكل الدولة بديلاً لآلية المُضحي التي وصفها رينيه جيرارد[4] (René Girard). إن أوجه الشبه بين هذا وذاك هي في الواقع، تثير الدهشة: النقل، المتفق عليه، للعنف الذي ينهي الفوضى؛ وحقيقة أن ذلك الإجماع تنتج عنه سلطة أخلاقية تسن الأنظمة الهادفة إلى الحفاظ على السلم داخل المجتمع، وعلى الفصل بين العنف الجيد والعنف السيىء؛ وانتقال العنف نحو ضحايا مقبولين. وكان جيرارد، في تحليلاته تلك للعائلة المالكة المقدسة قد اقترح بالفعل فكرة مفادها أن الملوك الأوائل كانوا ضحية بانتظار التضحية بهم، الذين استطاعوا الاستفادة من الزمن الذين يفصل قتلهم عن زمن اختيارهم كضحية[5]. إن الملوك المقدسين احتلوا مكان الضحية، لكنهم بالتدريج نجحوا في أن

---

(4) René Girard, *La violenc et le sacré* (Paris: Grasset, 1972).

(5) René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978), pp. 59-65.

يحوّلوا عنهم العنف الذي يهددهم، وأن يوجهوه نحو الآخرين. وعلى هذا النحو، أوجدوا الأسرة المالكة كنظام سياسي.

بطريقة أو بأخرى، سأهتم بتوسيع هذا التحليل (الجيراردي) للأسر المالكة المقدسة ليشمل الدولة الحديثة. تلك الدولة، تظهر مع ذلك، صفات خاصة بالنسبة إلى المقدّس الذي أحاول أن أربطها به. وتبدو لي منها ثلاث صفات أنها رئيسة. الصفة الأولى هي العقلانية. إن تحويل العنف ليس هنا نتيجة آلية عمياء تعيش في الجهل. على العكس، فإن الوسيلة التي تنفذ بها الدولة مبتكرة بشكل واعٍ، ومدفوعة بشكل عقلاني، حتى وإن بقيت طبيعتها الحقيقية مخفية جزئياً، كذلك وإن كانت صفة التضحية للعملية لا تُلاحظ[6]. إن تحويل عنف كل فرد، وحقه في الدفاع عن نفسه بنفسه، إلى الحاكم، من المفترض أن ينتج عن قرار عقلاني. كل مرء يتخلى عن عنفه ويحصل في المقابل على السلام والأمن اللذين يتيحان له متابعة أهدافه الخاصة. ولا يمكن فصل عقلانية الإتفاق تلك التي تؤسس الدولة، عن صفتها العلمانية. إن العقد العقلاني الذي اشترك به الأفراد وخضعوا للسلطة الحامية لهم، يبطل صفة القداسة عن الدولة. إنه ينص على أن الدولة ليست ذات مصدر متعال رفيع الشأن، وإنما أصلها وغايتها موجودان في الناس الذين أوجدوها. أما الدنيوية، أي حقيقة أن الدولة «بشرية ومحض بشرية»، فهي الصفة الثانية للدولة الحديثة، بالنسبة إلى المقدس الذي يولّد آلية المُضحي، وبالنسبة إلى الأسرة الحاكمة المقدسة بشكل خاص. وتتخلى السياسة الحديثة، في المبدأ على الأقل، عن وهم التعالي.

---

(6) لا تكشف نظرية الدولة الحديثة إلا عن تحويل للعنف بشكل منقوص. إنها تظهر نقل العنف على أنه تخلي كل امرئ عن عنفه الشخصي (عن حقه في الدفاع عن نفسه بنفسه)، أكثر مما تظهره على أنه قبول من الجميع للعنف السيادي. وتعطي من أجل التخلي عن العنف، ما هو في الحقيقة (بالضرورة بحسب النظرية) إلا موافقة على ممارسة العاهل للعنف. وحقيقة أن العملية تقوم على تحويل عنف هؤلاء وأولئك نحو ضحايا من طرف ثالث لا تزال أقل وضوحا. مع ذلك، بما أن الأمر يتعلق بتحويل العنف بدلاً عن التخلي عنه، فإن العملية تقتضي بالضرورة أن يمارس العنف فعلاً ضد أحد ما.

أما الصفة الخاصة الثالثة للدولة الحديثة، فهي أنها «صاحبة احتكار العنف الشرعي». حتى بالنسبة إلى الدولة، فإن الحكام والملوك والأباطرة، «أبناء السماء»، ممثلو الله على الأرض ليسوا أبداً، في أفضل الأحوال، إلا أولئك الذين استطاعوا ممارسة العنف الأسمى. أي أولئك الذين كانوا قادرين، في آخر المطاف، على السيطرة على عنف الآخرين. والحال تلك، فإن معنى أن يكون «صاحب احتكار العنف الشرعي»، لا يعني فقط بالنسبة للحاكم، حيازة عنف يسمح له بتدمير أولئك الذين يعارضونه في السيادة، وإنما يعني أيضاً أن يكون هو المصدر الذي يصدر عنه الفرق بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي. في عالم المقدس، ما من أحد يحوز هذا الاحتكار أبداً، لأن المكان الذي تصدر عنه الأنظمة التي تفرق بين العنف الجيد وذاك السيىء مكان فارغ، إنه مكان الضحية الميتة. حتى وإن شغل الملوك المقدسون ذلك المكان الخطر خلال الإرجاء الذي منح لهم - المهلة الزمنية التي نجحوا أحياناً في مدّها إلى أجل غير مسمى -، لكنهم لم ينجحوا أبداً في السيطرة على احتكار العنف الشرعي. والتحليل الأخير أن السبب في ذلك، أنه في العالم المقدس، من المستحيل الاستحواذ على احتكار العنف. وعلى هذا النحو على الأقل، كما يبدو لي، ينبغي تأويل فرضية الأزمة المشابهة وآلية المُضحي التي بها ينتهي العنف. تعني تلك الفرضية أنه لا يمكن أن يكون ثمة غالب أخير في النزاع العنيف داخل المجتمع. وحدها آلية المنظم الذاتي للعنف بوسعها أن تعيد السلم المستديم.

ولأن كل عنف سياسي يبرّر نفسه بنفسه، لكي يمسك بيده احتكار العنف الشرعي، بات من الضروري والكافي امتلاك احتكار العنف. إن اكتساب احتكار العنف، يعني على الفور حيازة احتكار العنف الشرعي. من المهم بالتالي أن نفهم ما هي تحولات آلية المُضحي التي جعلت بالإمكان قيام مؤسسة تتمتع بمثل هذا الامتياز.

إن حيازة احتكار العنف الشرعي، هو ادعاء بقول، أو بإيجاد، الفرق بين

العنف الحسن والعنف الرديء. والحال تلك، فإن المشروع الرامي إلى إرادة ابتكار الفرق بين الجيد والسيىء أو التفكير في ذلك، هو عصري إلى حد كبير، لدرجة أنه يشكل شبه تعريف للحداثة. هذا المشروع وذلك الإدعاء يوحيان بأن رابطاً وثيقاً يربط العقلانية باحتكار العنف الشرعي. وعلى هذا النحو، فهم كَنْت (Kant) الأمر بوضوح: العقل العملي للفرد مستقل، لأن يعطي لنفسه قانونه الأخلاقي، محاكياً العقد الاجتماعي. وإن استقلال الموضوع الأخلاقي، تماماً مثل شرعية الحاكم، يقتدي بالاتفاق المجمع عليه للمجتمع المثالي. إن العقلانية، الدنيوية - التي هي أسلوب آخر لفهم الاستقلال الذاتي الأخلاقي - واحتكار العنف الشرعي هما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً وفق نظرية وممارسة الدولة الحديثة.

وبحسب النظرية السياسية الحديثة، فإن العقل يؤسس احتكار العنف السياسي، والاتفاق العقلاني للشركاء في المجتمع يوجد الدولة. ولأن الشركاء في المجتمع عقلانيون، فإنهم يتخلون عن عنفهم ويعهدون إلى الحاكم باحتكار العنف الشرعي، أي القوة الضرورية التي تتيح له الدفاع عنهم إزاء بعضهم بعضاً وإزاء أعدائهم الخارجيين. إن القراءة الجيراردية تدعو إلى إسقاط رابط التأسيس ذاك، وتقترح أن يكون احتكار العنف الشرعي هو الذي يؤسس العقل في ادعائه أنه الوجه الآخر للعنف، ومنذ ذلك الحين يصنع منه «العقل». إن الاختلاف بين العقل والعنف الذي منه يُراد إخراج اتفاق مجمع عليه من شركاء المجتمع، لا يسبق البادرة التأسيسية للنظام السياسي، وإنما يصدر عنها. إن العقل، الذي نتصوره وجهاً آخر للعنف، خاضعاً لوجود احتكار العنف الشرعي، وفي غياب ذلك الاحتكار، فإن الاختلاف الذي يحدده يمّحي هو أيضاً.

لأجل ذلك، حينما يستسلم احتكار العنف الشرعي تحت ضربات العنف السياسي، يتلاشى التميز بين العنف والعقل. ولا يعود هناك اختلاف بين توصيات العنف ومتطلبات العقل. ويتمثل اللجوء إلى العنف حينئذ في

الأشخاص، ليس فقط كخيار عقلاني، وإنما أيضاً، وهذا كثير الحدوث، كخيار منطقي للغاية. ويرى هوبز، أنه في دولة الطبيعة تغيب سلطة السيادة.

لا يوجد لأي شخص أي وسيلة في أن يضمن لنفسه بأن يكون منطقياً، مثل حقيقة تولي القيادة، بمعنى آخر، أن يسيطر، بالعنف أو بالخديعة، على شخص كل الناس الذين بالنسبة لهم هذا ممكن، إلى درجة أنه لا يلاحظ أي سلطة أخرى قوية بما فيه الكفاية لتضعه في خطر[7].

اللا مبالاة

إن نقطة انطلاق الفصل الأول من هذا الكتاب هي استنتاج شائع لدى الكتّاب الذين درسوا أشكال العنف الجماعي وعلى نطاق واسع: عدد أولئك الذين يقترفون تلك الجرائم ليسوا، على ما يبدو، مدفوعين بقوة عقائدياً، ولا هم يتصرفون تحت تهديد عقوبات صارمة إن هم رفضوا المشاركة فيها. كما لو أنه ما كان ثمة أي سبب محدد ضروري لارتكاب أشكال العنف والفظائع الشنيعة إزاء سكان لا حول لهم ولا قوة! إن جريمة أوتفيه (Hautefaye) في إقليم دوردونيه (Dordogne) في آب/ أغسطس عام 1870[8]، التي سأحللها فيما بعد، توضح ما يمكن أن يبدو موقفاً معاكساً تماماً. تلك المذبحة التي ارتكبتها فرقة مسعورة بحق شاب نبيل اتهمته بأنه «بروسي»، وعذبته لساعتين قبل أن تحرقه حياً في نهاية الأمر وسط النيران، جرت أمام جمع يضم عدة مئات من الأشخاص المجتمعين خلال أحد المعارض. لقد تابعت غالبيتهم بكل بساطة أعمالها، في كانت المأساة تحدث على مرأى منها، صحيح أن هؤلاء الأشخاص لم يشاركوا في العنف، لكنهم لم يحاولوا كذلك أن يقدموا أدنى مساعدة لتلك الضحية. ربما ليست المسافة كبيرة جداً بين المشاركة في

(7) Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud (Paris: Sirey, 1971), pp. 122-123.

(8) Alain Corbin, *Le village des cannibales* (Paris: Aubier; Flammarion, 1990; 2008).

العنف الشنيع، الذي يبدو بوضوح أن لا سبب ولا دوافع كبيرة وراءه، وبين رفض مساعدة أولئك الذين هم في خطر. وفي كلتا الحالتين، نجد «اللا مبالاة» ذاتها بمصير الآخرين.

تلك «اللا مبالاة»، ليست تصرفاً نفسياً بمقدار ما هي ظاهرة اجتماعية أساسية. إن موقف عمال معرض أوتفيه شاهدٌ على تحويل روابط التضامن بين الأفراد. ويعكس وجود قواعد اجتماعية جديدة. فتحويل روابط التضامن الذي تصدر عنه تلك «اللا مبالاة»، يحمينا من العنف إلى نقطة معينة وحسب، لأنه يحدّ من قدراته الحماسية، كما تدل على ذلك بالضبط حقيقة أن الغالبية العظمى من الناس الحاضرين لم تشارك في العنف. إن ذلك التحويل يحرمنا بالمقابل، من الحماية التي كانت تقدمها قواعد التضامن التقليدية – غالبية أولئك الذين كانوا حاضرين لم يروا أن من المناسب مدّ يد العون للضحية. إن «اللا مبالاة»، مثلها مثل المقدس بحسب جيرارد، غامضة وذات وجهين. من جهة، لأنها حينما تعزل وتفصل بين الأفراد، تشكل عقبة أمام عدوى العنف. ومن جهة أخرى، حينما تعزل وتفصل الأفراد، فإنها تتركهم لمصيرهم وتحول كلاً منهم إلى ضحية محتمل التضحية بها. والحال هذه، فإن تعديل الرابط الاجتماعي الذي يجعل من تلك «اللا مبالاة» أمراً ممكناً، يصيب بالفشل أيضاً الآلية التي تؤدي إلى المقدس. وبحسب رأي جيرارد، فإنها تمنع ما يشكل الحل الطبيعي لأزمة المحاكاة: تضافر الجميع عفوياً ضد ضحية وحيدة. تلك هي أطروحتي المحورية في هذا الفصل الأول، والتي سيتم تحليل بعض من نتائجها العديدة في باقي فصول الكتاب. ذلك أن هذا التحويل نفسه للرابط الاجتماعي هو الذي يسمح أيضاً بظهور احتكار العنف الشرعي ويشجع على اعتماد التبادل باعتباره قاعدة سلوكية بين أولئك الذين لا يتوجب عليهم شيئاً تجاه بعضهم بعضاً، أي بين أولئك الذين لا تربط فيما بينهم التزامات تضامن متبادلة.

إن اللا مبالاة وفق هذا المنظور، تتطابق مع ما سمّته حنّة أرندت

(Hannah Arendt) بـ «تفاهة الشر». إذ ثمة عجز عن التفكير وعن وضع الذات محل الآخرين، اكتشفته في موقف إيخمان (Eichmann). ففي أثناء محاكمته، إذ بدا موظف الشرطة النازية منشغلاً بتنكيد تافه تحمله من زملائه النازيين أكثر من انشغاله بمصير ملايين الأشخاص الذين كان قد نظم عملية نقلهم إلى معسكرات الموت[9]. كذلك وجدت نانسي شيبر هيوز (Nancy Scheper-Hughes) موقف اللا مبالاة نفسه خلال «الإبادة الجماعية المتواصلة في جرائم زمن السلم». وعلى هذا النحو، حددت بعض أشكال العنف الهيكلي التي تحدث في حياتنا اليومية، والتي نبدي تجاهها اللا مبالاة ذاتها التي يبديها أولئك الذين يقولون في حالات الإبادات الجماعية: «ذرهم يفعلوا»[10]. إن اللا مبالاة نفسها تجعل من صغائر أعمال العنف وكبائرها أمراً ممكن الوقوع. وتشير تحليلاتها إلى وجود استمرارية بين العنف العادي الذي يجري في الحياة اليومية، وبين أشكال العنف «غير العادية» في النزاعات الدولية، وذلك سيكون أحد المواضيع المتكررة في هذا الكتاب. وتشير أيضاً إلى أن تحويلات الرابط الاجتماعي التي تقيد فورة العنف، لها علاقة مع التجاوزات القاتلة للعنف السياسي الحديث. وفي عالم السياسة، كما في عالم المقدس، تتصل الأزمة باضطراب الآلية التي يحمينا بها العنف ونكون حينئذ مهدَّدين بذات العنف نفسه الذي يدافع عنا في الأحوال العادية. لكن، على خلاف ما يجري في عالم المقدس، هنا، لا تقود الأزمة، من تلقاء نفسها، المجتمع إلى السلام. إذ إن التنظيم الذاتي للعنف يصاب بالفشل.

---

(9) Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto (Paris: Gallimard, 2002).

(10) Nancy Scheper-Hughes, "The Genocidal Continuum: Peace-Time Crimes," in: J. Mageo, éd., *Power and the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 29-47, and "Coming to our Senses: Anthropology and Genocide," in: Alexander L. Hinton, *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 348-381.

الدولة والمجموعات

يتحول الفصل الثاني إلى الطريقة التي طُرحت بها، في الفلسفة السياسية، مسألة عنف الدول ضد مواطنيها. ويستهل بدايته بـ «خطاب العبودية الطوعية» (discours de la servitude volontaire) – للمفكر إيتيان دو لا بويسي (Etienne de la Boétie) الذي كان أول من صاغ مسألة العبودية الطوعية بعبارات حديثة، وبطريقة تناولها فيما بعد النهج الليبرالي والديمقراطي. ثم يحلل ذلك الفصل الحلّ الليبرالي والتعاقدي من أجل التصدي لذلك الخطر. ويرتكز ذلك الحلّ على فكرتين محوريتين، الأولى هي الحقوق الفردية الشخصية، والثانية هي الاتفاق العقلاني بين الأعضاء الذين يشكلون السلطة السياسية. والحال تلك، فإن الحقوق الفردية والشخصية التي يُتوقع أن تحمي المواطنين، تفترض أن المجموعات، أي التي تسمى أحياناً بالتجمعات الوسيطة، قد استُبعدت كفاعلين سياسيين. مع ذلك، فإن جميع الجرائم المقترفة بحق «الإنسانية» وكذلك جرائم الدول ضد مواطنيها هي جرائم مجموعات على مستويين. تلك الجرائم تقترفها مجموعات منظمة بحق أشخاص، على الرغم من أنهم بمعنى ما، «معزولين»، إلا أنهم يعتبرون ضحايا على أساس الفئة الاجتماعية أو على أساس المجموعة التي ينتمون إليها. وهنا نلمس «تناقضاً» عجيباً. إن النظرية السياسية الحديثة التي ترفض الاعتراف بالجدوى السياسية للمجموعات، تنكر أهمية ما يحدد تجريبياً إحدى المشاكل الرئيسة التي تدعي أنها أوجدت لها حلاً: عنف السلطة السياسية ضد أولئك الذين هم خاضعون لها!

تنكر جرائم المجموعات فصل الصفات الشخصية عن الحقوق الذاتية. فهي تتعدى على حقوق الأفراد بتحويلها الناس إلى أعضاء في مجموعة مشنّع عليها. إنها تدفع أولئك الناس خارج مجموعة «الأصدقاء» لتوقعهم في خانة مجموعة «الأعداء».

وفي الوقت نفسه، تتعقب الحد الفاصل بين الذين يتمتعون بحقوق

وأولئك المحرومين منها. وهاتان العمليتان ترتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً. إن تعقب الحد الذي يفصل بين المجموعات، لا ينفصل عن حقيقة تأسيس حقوق أعضاء إحدى المجموعات[11]. وهذا ما أشارت إليه إحدى مراجعات هوبز. فالدولة الحديثة بحسب رأيه، تنشئ ذاتها باستبعاد المجموعات من داخلها وبمناوئة دولة أخرى تشكل تجمعاً «متجانساً» من النمط نفسه. إن استبعاد المجموعات هو جزء من احتكار عنف الحاكم، وجزء من فصل الصفات الشخصية عن الحقوق العصرية. بيد أن السلام الذي يبسطه احتكار الحاكم للعنف الشرعي، بحسب رأي هوبز، لا يكون ممكناً إلا في ظلّ عدو، وفي وجود جماعة أخرى مناوئة، خارج الدولة، ولها كيان مشابه تقريباً لها.

إن دور العلاقة بين الجماعات «الصديقة» وتلك «العدوة» في تأسيس الدولة، مع أنها علاقة جوهرية، لكنها تبقى غير مرئية تقريباً كما يرى مؤلف *Léviathan*. تلك المناوءة تصبح على العكس، كما يرى كارل شميت (Carl Schmitt)، جوهر السياسة. لكن الدولة الحديثة كما يصفها هوبز، التي تستبعد الجماعات من داخلها وتزامن علاقة العداوة مع الفصل بين داخل الدولة وخارجها، لا تشكل بحسب مؤلِّف كتاب **مفهوم السياسة** (*La notion de politique*)، إلا أحد الأشكال الممكنة للسياسة. وذلك ليس سوى حالة خاصة من بين حالات أخرى اعتبرها شميت ثنائية أساسية، تناقض «الأصدقاء» - «الأعداء». وهكذا اكتشف شميت في داخل الدولة الحديثة، وعلى الرغم منه تقريباً ودون أن يميز بينهما بوضوح، نموذجين من الأعداء السياسيين: العدو الداخلي والعدو الخارجي. وهو أيضاً يجد أن لا مناص من الاعتراف بوجود شكلين مختلفين من المواجهات الحربية، أولهما هو الأشد عنفاً من المعارضة السياسية، التي وصفها مع ذلك في السابق، على أنها خصومة سامية. كما لو أنه كان يوجد تكرار ضروري للثنائية التي تعرّف السياسة، علاقة مزدوجة «أصدقاء» - «أعداء».

(11) وهذا ما ارتأته سيلا بنى حبيب (Seyla Benhabib) في كتابها:
Seyla Benhabib, *The Rights of Others, Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

ثمة انعطاف نحو علم الإنسان يمكن أن يساعدنا في توضيح تلك الصعوبة. في المجتمعات التي لا توجد فيها دولة، يُقسم مجال روابط التضامن والعداء على الدوام، إلى ثلاثة ميادين على الأقل. وتعكس تلك الثلاثية وجود نمطين من علاقات الصداقة/ العداوة: الخصومة والعداء. إن الخصومة تناوئ الجماعات «المتساوية» في النزاعات التي يخضع فيها العنف للقواعد. أما العداء، فهو علاقة عنف غير قسرية تجيز استئصال «الآخرين» المختلفين اختلافاً كبيراً. إن فرضية رينيه جيرارد في التضحية، تقترح تفسيراً لتلك الشدة في علاقة العداء. فعلى العكس من المواجهات المحسوبة والمضبوطة بين الخصوم، يشبه العنف الإقصائي للعداء، ذاك العنف الذي يدمر الضحية الفداء. إن شدّة علاقة العداء هو تعبير عن مبدأ التضحية. وكما هي الحال في تقديم الأُضحية، فإن علاقة العداء المتزايدة هي جزء من الآلية التي تحمينا من عنفنا، إذ تحوله نحو ضحايا لا يحبّذهم المجتمع. إن علاقة العداوة القصوى، مثلها مثل الأُضحية تساعد على ضمان أن تظلّ المنافسات المميزة للخصومة متّزنة؛ إنها تمنع أن يصبح عنفهم جامحاً غير مسيطر عليه. على الأقل تلك هي الحال كما نعتقد، في المجتمعات التي لا توجد فيها دولة، لأن تلك العداوة المدمرة، بشكل عام، تمارس ضد الأعداء الأكثر خروجاً عن الجماعة، والأكثر بعداً، و«الأجانب». وعلى العكس، تخصص الدول الحديثة غالباً أقصى قدر من عنفها، لأعدائها في الداخل، أو للإرهابيين، أو للأقليات المخربة، أو للأقليات العرقية، وكذلك «للأجانب» الذين يسكنون بيننا. إنها تسحب منهم حق التمتع بالحقوق، وترفض حتى أن ينالوا حماية بسيطة من القوانين الدولية. كيف يمكننا أن نفهم ذلك الانقلاب؟

الإقليم وفشل تبسيط الدولة لمجال العداء

إن تطبيق احتكار العنف الشرعي يفضي، للوهلة الأولى، إلى تبسيط علاقة العداوة. وثلاثية مجال التضامن/ العداء التي نجدها في المجتمعات

التي لا توجد فيها دولة، يحل محلها انشطار ثنائي يطرد «الأعداء» إلى الخارج ويستبقي «الأصدقاء» في داخل الدولة، ويستوعب في «أرضه»، مفهوماً خليطاً مكوناً من الحيّز المكاني والتقارب الثقافي. ويجب اعتباره بمثابة تصنيف سياسي أساسي. إن دولة الحقوق الحديثة، الحائزة على احتكار العنف الشرعي، حريٌّ بها أن تكوّن مجتمعاً يحدد هويته بداية، في إقليم تمارس فيه سلطتها على نحو متّسق. إن تبسيط علاقتي الصداقة/ العداء يقود إلى صهر الصلات المميزة التي هي الخصومة والتضامن في علاقة واحدة. ويؤدي ذلك التبسيط إلى تصور الروابط بين الأفراد داخل المجال الذي بسطت فيه الدولة السلم متخذاً أشكال العقلانية والقانون. وتبسيط العلاقة «أصدقاء» – «أعداء» يطابق أيضاً بذل جهد لاستبعاد عنف التضحية في العلاقات بين الأشخاص. وسواء بالنسبة إلى داخل الدولة أو خارجها، فإن الدولة الحديثة تعتزم ألا تلجأ أبداً مرة أخرى إلا إلى عنف شرعي، مبرَّر على نحو عقلاني. وفي هذا الصدد، يمكن القول إن السياسة الحديثة تشكل محاولة للتخلي عن عنف التضحية دون التخلي بشكل كامل عن العنف.

مع ذلك، فإن جهود الدول الحديثة من أجل تبسيط مجال التضامن/ العداء بشكل نهائي قد باءت بالفشل. فقد كان الأمر ينتهي بظهور التقسيم الثلاثي. ويمكن أن نتعرف داخل العلاقات الدولية على بنية تذكّر تماماً بمجال علاقات العداء والتضامن في المجتمعات التي لا توجد فيها دولة. إذ في المركز، دائرة أولى تحددها أراضي الأمة. إنه مجال القانون حيث يتم حلّ النزاعات دون اللجوء إلى العنف المفتوح. وتحيط بها دائرة ثانية، يحددها مفهوم الأمم. هنا تهيمن العلاقة السياسية «أصدقاء» – «أعداء» كما تصورها شميت. وتشكل المستعمرات وأراضي(*) (Terra Nullius) الدائرة الثالثة حيث تكون علاقات العداء مختلفة كل الاختلاف، حيث يُسمح بإبادة شعوب كاملة. في الواقع، كلما كبر البُعد الذي يفصل

(*) تعبير لاتيني، يعني أراض لا تخضع لملكية أحد، ولا تشملها سلطة الدولة (المترجمة).

بين الجماعات، يتحول التقييم الأخلاقي للنزاعات التي تواجه تلك الجماعات. وتصبح المسافة المكانية والثقافية علامة نقص العقلانية، والتي تبرر اللجوء إلى عنف أشدّ. هذا التقارب بين شكليْ المسافة يؤدي إلى تطابق بين ثلاثة أنماط من «المضامير» المميزة. إن أولئك الذين هم أشد بعداً عنا في المكان، هم أكثر غربة عنا في المضمار الثقافي وهم الأشد تأخراً في المضمار الأخلاقي. ذلك الابتعاد الثلاثي يحددهم على أنهم «الآخرون»، وأن اختلافهم الشديد يحرمهم من الحقوق، ومن المسموح أن يمارس ضدهم عنف لا تقيده قيود.

وتظهر أيضاً، مرة أخرى، شدة علاقة العداء قريباً منا في النزاعات نفسها التي تتناوئ فيها الدول الحديثة فيما بينها. وعلى هذا النحو يميز كلاوزفيتز (Clausewitz) بين حرب المراقبة المسلحة، التي تشكل، بالمعنى الدقيق للكلمة، «استمرارية السياسة بوسائل أخرى»، وحرب الإفناء، التي تهدف إلى تدمير الخصم تدميراً كلياً. أما شميت، فإنه يميز أيضاً بين نمطين من الحروب: الحروب السياسية، التي هي عبارة عن مواجهات محدودة، والحروب الأخلاقية التي تتّسم بعنفها وبوحشيتها. في الواقع، يرى كلا الكاتبين، أن العنف المفرط في بعض المواجهات الحربية مردّه إلى حقيقة أن هذه الحروب الأخلاقية هي التي تتجاوز المبدأ السياسي. إنها تشوه سمعة العدو «لتجعل منه، كما يقول شميت، مسخاً غير إنساني [...] ينبغي سحقه نهائياً»[12]. وتتنافى الحروب الأخلاقية مع المنطق الذي يجعل من العدو الأبعد مكاناً وثقافة، هو العدو الأشد غرابة في المضمار الأخلاقي. هنا نجد القرب المكاني والثقافي لا يمنعان تشويهاً أخلاقياً أكبر.

وبحسب كتاب حديث لـ رينيه جيرارد، فإن التمييز الذي ارتآه

---

(12) Carl Schmitt, *la Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser (Paris: Calmann-Lévy, 1963), p. 77,

ظهرت الطبعة الأصلية الألمانية عام 1927؛ والنص الفرنسي يتبع النسخة المعدلة في عام 1932.

كلاوزفيتز بين نمطيْ الحرب، قد أصبح هو نفسه غير مستقر[13]. إن تحول العداء السياسي إلى عداء أخلاقي، يشكل من الآن فصاعداً تطوراً طبيعياً للنزاعات المسلحة، وقد كان يميز المواجهات العسكرية في أوروبا منذ الحروب النابليونية. وذلك الانمحاء التدريجي للاختلاف بين «حرب المراقبة المسلحة» و«حرب الإفناء، يدل بحسب رأيه، إلى اختفاء الحرب باعتبارها مؤسسة تهدف إلى الحدّ من العنف، لتحل محلها أشكال نزاع ما تزال أشد فتكاً». ويرى شميت، في كتابه *Le Nomos de la terre* أن وجود مضمار «غير محتل» خارج أوروبا، حيث كان ممكناً إطلاق العنان للعنف خلال وقت طويل، هو الذي سمح بالحدّ من عنف الحروب الأوروبية[14]. إن تعزيز العلاقة «أصدقاء» - «أعداء» كان لا يزال يلعب دوره الطبيعي، لكن على الصعيد العالمي، في مفهوم العالم الذي كانت أوروبا مركزه. كما يرى أن تلاشي ذلك المضمار، الأضحية، خارج مجال الأمم، هو الذي يفسر شدة عنف حروب القرن العشرين.

هذان التحليلان هما في الواقع متكاملان. فتطور حروب الاستئصال في أوروبا تتلازم مع هوس العدو الداخلي، مع كراهية «الآخر» في الداخل، سواء كان شيوعياً أم بورجوازياً أم يهودياً، عدوّاً من المهم جداً تعقبه وإبادته. لقد اختفى اليوم النظام الذي كان يوزع شكليْ علاقة العداء بحسب البعد المكاني والثقافي. العدو الأخطر هو أيضاً العدو الأقرب. والآلية التي تهدف إلى إبعاد العنف عن أولئك الذين هم قريبون منا، من أجل أن تحوله نحو ضحايا بعيدين ويمكن التضحية بهم، قد توقفت.

(13) René Girard, *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoît Chantre*, Champs (Paris: Carnets Nord; Flammarion 2007; 2010).

(14) Carl Schmitt, *Le nomos de la terre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001).

إذ يستعيد الفصل الرابع من هذا الكتاب مثال جريمة أوتفيه، فإنه يسعى إلى معرفة ما يميز العنف السياسي عن العنف العادي، ومعرفة ما الذي يفصل العداء السياسي عن العداء اليومي. على أية حال، وحدها قدرة العنف على تبرير نفسه بنفسه، تحدد عنفاً ما على أنه عنف سياسي. إن العنف السياسي هو العنف الذي يضفي الشرعية على أفعاله عن طريق العنف، وعن طريق حقيقة حدوثه فعلاً، وعن طريق ردود الأفعال العنيفة التي يثيرها. لأجل ذلك، فهو يشكك دوماً باحتكار الدولة للعنف الشرعي. كل عنف سياسي ينقل ويصهر الخط الرفيع الفاصل بين «الأصدقاء» و«الأعداء»؛ وهو في الوقت نفسه، يعدّل الحدود المكانية أو الأخلاقية للدولة. وبالنتيجة، يؤدي على نحو حتمي، إلى نشر التقسيم «أصدقاء» - «أعداء» بين أولئك الذين كانوا جميعاً في الماضي «أصدقاء».

وهذا ما توضحه صورة الخائن في كتاب **نقد العقل الجدلي** (*La critique de la raison dialectique*) للكاتب جان بول سارتر[15]. إن ظهور الخائن يتوافق مع العودة إلى داخل الدولة، أي العودة إلى أقرب «الأصدقاء»، وليس العدو الأشد مغايرة، ذلك الذي يُسمح أن يمارس ضده أكبر قدر من العنف. الخائن هو العدو الأكثر قرباً وشبهاً في آن واحد، والأكثر بعداً هو الأكثر غربة. لأجل ذلك، هو أيضاً أشد خطراً، ذاك العدو الذي يجب إخراجه، مهما كلف الأمر، إن أردنا الظفر بالغلبة على العدو الخارجي. إن صورة الخائن تقلب منطق الإقليم. إذ تضع تلك الصورة الأعداء الأشد خطورة في الخارج، وفي الأماكن الأبعد، وضدهم يُسمح بممارسة أقسى أنواع العنف. إن الخائن، مثله مثل ضحية الفداء بكل معنى الكلمة، يأتي من أقرب الأقربين. إنه في الواقع قريب للغاية، ذلك أنه فعلياً

(15) Gallimard, 1960.

جزء من المجتمع، ولأجل ذلك، فإن الخونة، على العكس من ضحايا الفداء، يخفقون في حمايتنا من عنفنا[16].

إن تحليل الإبادة الجماعية الكمبودية يساعد في فهم بروز صورة الخائن وسط العنف الذي تمارسه الدولة ضد مواطنيها. ويشير إلى أنه في ذلك الوقت من إعادة البناء، يكون القضاء على الخائن، والتنافر السياسي والدوافع العادية للعداوة، كله متجه نحو التقارب والامتزاج. وهنا يوجد في الواقع، فشل جذري في السياسة، إذ يعجز العنف عن تبرير أفعاله بذاته، كما يخفق في التحول إلى عنف سياسي يجمع ويحشد. إن اختفاء احتكار العنف الشرعي، والفشل في تلاقي عنف «الأصدقاء» الواقع على «الأعداء» أنفسهم، يؤدي إلى أن يمزق أولئك الأصدقاء بعضهم بعضاً، ويقود «الفاعلين العقلاء» إلى استغلال العنف السياسي من أجل مصلحتهم الخاصة. يبين هذا المثال وغيره من الأمثلة إلى أن العقل لا يفلت من لعبة العنف. وليس من تلقاء نفسه أو بالطبيعة يشكل العقل «وجهاً آخر للعنف». إن قدرة العقل العام على حلّ النزاعات عبر التسويات، وباللجوء إلى الحلول العادلة والمنصفة، ترتكز على السلم الذي يفرضه العنف الأعلى للحاكم. ويخفق العقل في التخلص من العنف خارج نطاق فَرض فيه السلم من بيده احتكار العنف الشرعي. إنه -أي العقل- يتحول إلى أداة عنف يظهر على الدوام أكثر منهجية وجنوناً. وعلى نقيض ما نحب أن نعتقد، فإن العقل ليس متعالياً بالنسبة إلى النظام السياسي الذي يراد أن يشكل العقل أساساً له. ووحده

(16) يقول جيرارد، إنه لكي تستطيع فعلًا الضحية الفداء أن تلعب دورها، يجب أن تكون بالنسبة للمجتمع، على مسافة مثلى، أي ألا تكون قريبة للغاية أو بعيدة كل البعد. إنها يجب، كما يقول ذلك الكاتب في كتابه *La violence et le sacré*، أن تكون في خارج وداخل المجتمع بآن واحد. إن كانت قريبة جداً، فإن قتلها سيطلق العنان للعنف؛ وإن كانت بعيدة كل البعد، فإن تحويل العنف سيحدث بشكل أقل بكثير ولن تتمكن من لعب دور الضحية البديلة. من أجل ذلك، توجد دائماً طقوس لتحضير الضحايا الفداء التي تهدف إلى جعل تلك الضحايا، وبحسب نوعية الحالات، أكثر قرباً من المجتمع أو على العكس، أكثر بعداً منه.

ضبط العنف المتبادل بعنف أشد قوة، وتحويله نحو أهداف مقبولة، يتيحان للعقل أن يبرز باعتباره «وجهاً آخر للعنف».

التبادل والإحسان

يتناول الفصل الخامس مجدداً موضوع الفصل الأول: «اللا مبالاة». إن ما يمنع تلاقي العنف ضد ضحية وحيدة، ويمنع الخائن من أن يجمع ضده المجتمع بأكمله هو «اللا مبالاة». وبدقة أكبر، هذه الظروف التي تجعل تلك اللا مبالاة ممكنة، هي التي تؤدي إلى توسع الإبادة، حيث يلزم المزيد من الضحايا، لاسيما أن هؤلاء تتدنّى «قيمتهم» أكثر فأكثر. لقد أرست جماعة الخمير الحمر ظروف لا مبالاة كاملة بالآخرين، حينما قوّضوا بشكل منهجي علاقات التضامن التقليدية داخل المجتمع الكمبودي، وفتّتوا جذرياً العلاقات بين الأشخاص. وبإلغائهم النقود، أي التبادل، كوّنوا تلاقي النزاعات الخاصة مع العداء السياسي، وبذلك حرموا الأفراد من كل وسيلة للدفاع عن أنفسهم أو لتحسين مصيرهم، سوى التنافس السياسي. إنهم من جهة، دمروا ظروف تحويل العنف، ومن جهة أخرى، قلصوا وسائل التعبير عن النزاعات لتصبح وسيلة واحدة فقط، وبذلك ضمنوا تصاع كل مواجهة. إن إخفاق مؤسسة الحداثة السياسية ذاك، يقترح معارضاً (A contrario) لظروف مؤسسة أكثر نجاحاً، لتطبيق سياسة تحمي بشكل فعال الأفراد من عنفهم، حينما تبعده إلى خارج المجتمع.

وفق فرضية سلط عليها الضوء رينيه جيرارد، يمكننا الاعتقاد بأن المسيحية، تاريخياً، لعبت دوراً جوهرياً في تحويل روابط التضامن/ العداء الذي جعل من الممكن تطبيق لا مبالاة اجتماعية، وانشاء احتكار العنف الشرعي. ومن أجل فهم ذلك، ينبغي مع ذلك تصور المسيحية كمجموعة ممارسات أكثر مما هي منظومة معتقدات. في الواقع، ليس من الضروري، ولا من المفيد تفسير الرؤيا المسيحية بطريقة معرفية أساساً، كما توحي أحياناً قراءة كتاب **الأشياء المخفية منذ بداية العالم** *(Des choses cachés depuis*

(*la fondation du monde*، وكما كان اتجاه العديد من معلّقي ونقاد جيرارد منذ ذلك الحين[17].

إن الإحسان والغفران كما تم تصورهما كأفعال أكثر مما هما معتقدات أو أحكام نفسية أو أخلاقية، كانا في طليعة المؤثّرين في تحوّل السلوك الذي أضعف تدريجياً، في بلاد الغرب، فعالية العنف لتصبح إعادة توجيه عفوي نحو السلام. على سبيل المثال، إن الإحسان في حكاية السامريّ الصالح، هو توصية بألا نحصر مساعدتنا فقط في أولئك الذين تربطنا بهم التزامات متبادلة، وإنما ينبغي أن نبسطها للجميع. تلك التوصية تشكل زيادة بالنسبة إلى الالتزامات التقليدية بدلاً من إنكارها. بيد أنها تضعف بشكل حتمي تلك الالتزامات، لأنها لا تقسم الأفراد إلى مجموعات مناوئة: تلك التي علينا واجبات تجاهها، وتلك التي ليس ثمة واجبات علينا تجاهها. يوصي الإحسان بأن نهب أولئك الذين هم بحاجة، أولوية على أولئك الذين تربطنا بهم التزامات على نحو حصري. أما الإحسان، فإنه يحول انتهاكاً ما، برفض أو تهرب من الواجب في الانتقام، إلى مثل أعلى في التفوق والكمال. وينتج عن ذلك تطبيع الانتقام. إنه يحول التزام الانتقام إلى خطيئة، أي إلى «ضعف»، إلى رد فعل عفوي يصعب كبحه كلما كانت الإهانة أشد. وذلك هيّأ للغفران أن يتصالح مع الانتقام وأن يتعايش معه. بدلاً من رفض الانتقام بشكل فوري، فإن الغفران يقوّضه تدريجياً مديناً إياه، لاسيما إن كان الخطأ غير كبير. إن الإحسان والغفران، حينما ننظر إليهما كسلوك نموذجي، نجد

(17) على سبيل المثال: dans: Henri Atlan, "Violence fondatrice et referent divi," Paul Dumouchel, *Violence et vérité* (Paris: Grasset, 1985), pp. 434-449, et Christiane Frémont, "De la croyance et du savoir," *Stanford French Review*, vol. X (1986), pp. 197-201, .

عن طريق التفسير المعرفي أقصد، كما سأوضح بتوسع في الفصل الخامس، الاختزال الظاهري للوحي إلى معتقد ما، هو براءة الضحية، الذي يجعل من المستحيل إنهاء آلية المضحّي.

أنهما هدما شيئاً فشيئاً الالتزامات التقليدية في التضامن والعنف. وأضعفا وقلّصا قدرتها على تأسيس المجتمعات وفق مجموعات متمايزة.

إن الإحسان والغفران لا يفترض أيّ منهما مسبقاً وبالضرورة براءة الضحية، أو عدم ذنب ذاك الذي نسامحه، أو استحقاق أولئك الذين نقاسمهم الخير. إن المغفرة تعلمنا ألا نجعل من عدونا ضحيتنا. ولا تطالب بضرورة براءته. ويوصينا الإحسان بمساعدة حتى أولئك الذين ليس بيننا وبينهم أي التزام متبادل. والإحسان والغفران كافيان، باعتبارهما أفعالاً، لكسر الإجماع ضد الضحية، ذلك أنهما يضعان همّ الآخر قبل كل التزام بالعنف. كما أن لهما ميزة القدرة، عفوياً، على تقويض الإجماع العنيف بطريقة الأثر الرجعي، إن جاز التعبير، ذلك أنه بمجرد أن يحدث الإجماع على العنف، وتمر لحظة الحماس المقلّدة التي تكونه، فإن أولئك الذين يصفحون اليوم كان بوسعهم أن يشاركوا فيها في الأمس. ذلك أن العفو والإحسان لا يتوجهان مباشرة إلى معتقدات الأفراد، وإنما يهدفان إلى إصلاح أفعالهم، إنهما يشكلان نماذج سلوك تقدم للناس إمكانية التصرف على نحو مختلف، دون أن يقوما أولاً بتحويل معتقداتهم. في الواقع، هنا نجد بالأحرى أن تطور العلاقة بين الفعل والمعرفة معكوس، فكما أن قتل الضحية يشكل برهاناً دامغاً على جرمها بمنطق قاتليها المجنون، فإن ممارسة الإحسان والغفران هي التي تفتح المجال أمام براءة الضحية.

إن الإحسان والعفو يحرران الأفراد من التزاماتهم التقليدية. إنهما يقدمان لهم تبريراً أخلاقياً يجيز لهم بألا يفوا بتلك الالتزامات. وفي ذلك، نجد غموضاً فيهما، لأن الالتزامات التقليدية تتعارض غالباً مع مصالح الناس. كل مرء يتخلى عنها، إن استطاع ذلك، ليس عنها كلها وفي كل الظروف، لأن تلك الالتزامات تكون أحياناً لصالحه، إنما من حين إلى آخر، حينما يكون ذلك مناسباً له وخالٍ من الخطر. إن الإحسان والغفران يقدمان «مثالاً» إلى الأفراد يسمح لهم بالنفور من الوفاء بالتزاماتهم، دون أن يرتكبوا

بالضرورة انتهاكاً. إنهما يقدمان لهم عذراً يمكنهم من التخلي عن التزاماتهم في التضامن حينما تعارض تلك الالتزامات مصلحتهم الفردية. من أجل ذلك، يصبح من المستحيل أن نختزل النتائج التاريخية لهاتين القيمتين في أفعال قدمها الإحسان وأخرى قدمها الغفران. وإنما على العكس، إن الذي لعب، تاريخياً، على الأقل دوراً عظيماً عظمة ذلك السلوك نفسه، هو الأسلوب الذي بإضعافه الالتزامات التقليدية، جعل من الممكن ظهور أشكال تفاعل جديدة.

من بين تلك الأشكال، يأتي التبادل في المقام الأول، الذي تم وضعه باعتباره قاعدة سلوك بين أولئك الذين لا يربط بينهم أي التزام بتضامن متبادل. وبوسع التبادل أن يلعب ذلك الدور، ذلك أنه يضع لنفسه قانونه الخاص، كما رأى شميت. وحقيقة الأمر، أن التبادل الحديث لا يستقر، ولا يستطيع الوجود، إلا بين أناس لا يربط بينهم أي التزام متبادل، أو تضامن، أو واجب عنف. من أجل ذلك، فإنه لا يمكنه فعلاً تأدية وظيفته إلا في ظل احتكار العنف الشرعي، داخل مجال وطّد هو فيه دعائم السلم. وعلى النقيض من الإحسان، فإن التبادل يحلّ بالأحرى محل الالتزامات التقليدية بدل أن يتجاوزها. وبالمحصلة، فإنه يؤسس اللا مبالاة، وينزع إلى أن يجعل منها فضيلة من الفضائل. إن انتفاء الواجب على الآخرين يصبح شيئاً فشيئاً حجّة، يتلقاها كل مرء على أنها مُعطى أساسي للحياة في المجتمع. تلك القاعدة السلوكية توفر الفرصة لظهور نزاعات جديدة. وتلك النزاعات تشكل تربة خصبة لظهور أشكال عنف جديدة «شرعية» تكوّن مجموعات جديدة هي بدورها تشكك باحتكار الدولة.

العدالة الاجتماعية ونهاية الإقاليم

في ضوء تلك النزاعات الجديدة، ينبغي فهم تطور فكرة العدالة الاجتماعية داخل الدول الحديثة. إن العدالة الاجتماعية تشكل في آن

واحد، رداً على النزاعات واللا مبالاة التي ولّدها التبادل. ويمكن اعتبارها نتيجة «زواج» بين مثال الاحسان والتبادل المتمثل بقاعدة سلوك. وتشكل العدالة الاجتماعية أيضاً محاولة جديدة لاختزال مجال التضامن/ العداء في جزئين وحسب. أي أن تجعل من جميع أفراد الدولة «أصدقاء»، وأن تبعد إلى خارج أراضيها النزاعات التي كان أدخلها إليها صراع الطبقات. إنها ترفض رؤية جناة ولا تعترف إلا بضحايا انتهكت حقوقهم، التي هي مساوية لحقوق الآخرين، دون أن تكون تلك الحقوق قد انتهكت من جانب شخص ما على وجه التحديد. بوصفها علامة تضارب، يمكن اعتبار السّمة التناقضية لهذه العدالة التي لا تعرف جرائم ولا مجرمين. وينبغي بالأحرى أن نرى فيها ثمرة جهد من أجل رفض كل محاولات التضحية، ومن أجل منع إعادة ظهور «الأعداء الداخليين» الذين ينبغي تطهير الدولة منهم.

إن نظرية للعدالة هي وريثة تقليد العقد الاجتماعي، مثل نظرية جون رولز (John Rawls) ترتكز على فكرة العقلانية والتضامن المشروطين. أي ترتكز على فكرة تضامن شرطها الوحيد ميل الآخر ليكون متضامناً في المقابل. ويتوافق التضامن المشروط مع مثال مجتمع يزعم أنه لا يستبعد إلا أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم حينما يرفضون أن يكونوا متضامنين بدورهم. وهكذا، فإن تلك «الشمولية» لا يمكن أن توجد إلا بين «أصدقاء لهم الشاكلة نفسها». لأنهم، في التحليل الأخير، هم الضمانات والاستثناءات المميزة للدولة التي تحصر بيدها احتكار العنف الشرعي الذي يؤسس «شرط» المعاملة بالمثل المشروطة. في نهاية المطاف، إن أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم، هم دائماً الذين تستبعدهم الدولة. إضافة إلى ذلك، يعترف رولز بذلك ضمناً، إذ يرى أن العدالة الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا في داخل مجتمع مغلق - مجتمع إقليمي يؤسس اختلافاً أخلاقياً جوهرياً بين أولئك الذين هم في داخل الدولة، وأولئك الذين هم في خارجها. لكن، كما أبدت ملاحظتها سيلا بن حبيب (Seyla Benhab-

(ib، قائلة إن أولئك الذين تعلن دولة ما بأنهم غرباء، هم تحديداً، خاضعون لقوانين ليسوا هم من وضعوها[18]. هؤلاء لا يستبعدون أنفسهم بأنفسهم.

الأقاليم والمقدسات

وهكذا تنتهي المسيرة. لقد عدنا إلى نقطة البداية. إن الهدف من العدالة الاجتماعية هو تحقيق المشروع الضمني للدولة الحديثة منذ نشأتها، أي تحويل كل الذين يسكنون إقليمها، إلى «أصدقاء». وتهدف تلك العدالة إلى ألا يبقى شخص واحد في حالة عوز، مهما يكن سبب أو ظروف الافتقار. وفي هذا الصدد، تبسط على مجمل الإقليم تضامناً راسخاً يميز الدائرة الأولى من التضامن. ولأن تلك العدالة الاجتماعية تختزل قضية العدالة في مسألة العوز، فاصلة بذلك تلك القضية عن قضية معرفة إن كان البعض هم السبب في شقاء الآخرين، فإن العدالة الاجتماعية تضع الأساس للأخوّة بين جميع مواطني الدولة. تاريخياً، طالب ذلك النظام الداخلي على الدوام، بعلاقة ما مع «الخارج». لقد طالب كخطوة أولى، بوجود خصم ما أو عدو سياسي على حدّ تعبير شميت، خارج الدولة. كما تتطلب أيضاً، منذ البداية، لكن بالتتابع أكثر فأكثر، أن تتقلص في داخل الدولة أهمية الأنظمة القديمة، ووجود «الآخرين» الذين هم أكثر «خروجاً» وأشد «عداء» من العدو السياسي. على الرغم من جهوده لدفع العداوة بعيداً عن المجتمع، فإن «العدو» قد ظهر من جديد داخل الدولة، متخذاً شكل صراع الطبقات. لكن ذلك «الداخلي» كان أيضاً «خارجياً»، لأن المواجهة الاجتماعية الدولية كانت تتعدى الحدود وترفض تقسيم العالم إلى دول متضادة. لقد تطلب الأمر حربين عالميتين، وإبادة جماعية، وهولوكوست، وتهديداً نووياً، من أجل النجاح في إدخال تلك العداوة المتعددة الدول في قالب الإقليم. إن «الحرب الأهلية الأوروبية»، لكي نستعيد عنوان كتاب إرنست نولت[19]

(18) Benhabib, *The Rights of Others, Aliens, Residents and Citizens*, p. 15.

(19) Ernst Nolte, *La Guerre civile européenne 1917-1945: National-* =

(*Ernst Nolte*)، قد أدت في النهاية إلى تقسيم إقليمي واضح: المناوءة بين الشرق والغرب المجسدة في حيّز مكاني عبر «الستار الحديدي». تلك المناوءة على درجة من البساطة إلى حدّ أنها اختفت اليوم.

منذ فترة قصيرة، بدّلنا صورة الخائن بعدو الطبقة، الذي هدفت العدالة الاجتماعية إلى حذفه، بواسطة شكليْ الإرهابي والمهاجر غير الشرعي. هؤلاء هما فعلاً أعداء الداخل، لكنهما يشيران أيضاً إلى تحول في العلاقة بين الداخل والخارج. إنهما يوحيان بنهاية الإقليم باعتباره مبدأ هيكلياً للمعارضات العنيفة، وبالتالي، تحولًا عميقاً للدولة التي تمسك بيدها احتكار العنف الشرعي. يكفي النظر حولنا لنتأكد أن منطق الإقليم قد حلّ محله شيئاً فشيئاً منطق الملاذ. أي عبر منظمة خاصة، لا عامة، للحيّز المقسّم، حيث التجانس فيه يتراجع لصالح انفصال بين الأماكن الآمنة والمناطق التي تُركت ينهشها العنف والفوضى. إن توبولوجيا الإقليم هي توبولوجيا السطح، حيث تكون كل الأجزاء متجاورة وحيّزها موحّد الخواص، كل جزء من الإقليم هو مثل الجزء الآخر على حد سواء. وعلى العكس من ذلك، فإن النموذج التوبولوجي القابع خلف منطق الملاذات هو نموذج الشبكة، المكون من عِقد وأطراف تربط بينها. وبحسب الأماكن، تتحدد كثافة شبكة الملاذات، والتواصل بين الأماكن المحمية يكون قوياً تقريباً، لكن في كل مكان يكون الحيّز فيه واقعاً بين عيون الشبكة، فإنه يكون أقل أهمية من الناحية السياسية. تلك التجزئة للإقليم تعني تخلٍّ معين من جانب الدولة عن احتكار العنف الشرعي، وتخلّ، في الوقت نفسه، عن أفكار المساواة والعدالة الاجتماعية اللتان كانتا تعطيانها معنى واستقراراً. لأن تحول قواعد العداء لا يمكن فصلها عن تحول قواعد التضامن. إن إعادة تنظيم الحيّز السياسي يترافق مع اقتصاد أخلاقي جديد للعنف، مفاهيمه الأساسية هي الأمن و «الخسائر الجانبية».

= *socialisme et bolchevisme* (Paris: Syrtes, 2000).

إنه يعني أيضاً، كما رأى رينيه جيرارد، نهاية الحروب بالمعنى الدقيق، لتحلّ مكانها ما يمكن تسميته بـ «حالات العنف»[20]. إنها نزاعات تتصف بطول مدتها، لا تناوئ خصوماً «متعادلين» وإنما قوى متعددة، بعضها خاص، وبعضٌ آخر عام، وثالث قطري أو إقليمي، ورابع دولي. وذلك على النقيض من الحروب التي تكون لها بداية ونهاية يعاقب عليها القانون الدولي. والتي تبقى بالمحصلة، إلى حدّ ما، نزاعات مضبوطة، أما «حالات العنف»، فليس لها بداية ولا نهاية محددين بوضوح زمنياً. فضلاً عن أن الاختلاف بين شكليْ علاقتي المعاداة (الخصومة والعداوة) لم يعد يتجسد في البُعد المكاني، إذ لم يعد ثمة انفصال واضح بين زمن السلام وزمن العنف والصراعات.

إن التقسيم الجديد للحيِّز الدولي إلى ملاذات محمية، وإلى مناطق تُركت تقريباً نهباً للعنف وللفوضى، يوحي بنهاية الشأن السياسي، كما نعرفه منذ أربعة أو خمسة قرون. إن اللاعبين الأساسيين في المواجهات العسكرية الهائجة اليوم ليسوا فقط دولاً، وإنما أيضاً هم منظمات إرهابية وشركات أمن خاصة. سواء دون قصد في الحالة الأولى، أم بقصد في الثانية، فإن الدول تترك جزئياً إدارة النزاعات لتكون بيد لاعبين آخرين. هذا التقسيم الجديد لعمل العنف، يقوّض شيئاً فشيئاً بعده السياسي بالضبط، أي قدرة العنف على أن يبرر تصرفاته بنفسه. وهو يؤدي، للوهلة الأولى، إلى فصل الحيّز الذي يحدث فيه العنف، عن الحيّز الذي يستمد منه قيمته السياسية. وهكذا نجد أن جماعة (القاعدة) تجد شرعيتها لدى جماعة مسلمة دولية، تمدها بالمقاتلين، بدل أن تجدها لدى شعوب تمارس عنفها في وسطها. كذلك العمل العسكري للحلفاء وللشركات الأمنية الخاصة في العراق أو في أفغانستان، ليس له شرعية إلا في أعين بلادهم الأصلية، أو جهات تمويلهم. هذا الانفصال لمكان العنف عن مكان شرعيته، يمنعه من أن يستطيع المضيّ هناك حيث يمارس دوره السياسي في الاستقطاب والحشد. وهكذا فقد

(20) Frédéric Gros, *Etats de violence*: *Essai sur la fin de la guerre* (Paris: Gallimard, 2007).

العنف قيمته الإيجابية التي جعلت منه أمراً آخر غير مجرد ممارسة التدمير.

في الواقع، كان ذلك الانفصال سابقاً، يجسّد حالة العنف الاستعماري، الذي كان شرعياً في عيون شعوب العواصم الكبرى (والمستعمرين)، لكنه لم يكن كذلك أبداً في أعين الشعوب المحلية. الأمر الوحيد الذي تغير، هو بنية الحيّز الدولي الناتجة عن العولمة وتطور الوسائل التقنية الجديدة التي سهلت العمل عن بُعد. إن ذلك التحول في الحيّز الدولي ليس حدثاً خارجاً عن ديناميكية النظام. والتوسع الاستعماري والتطورات الاقتصادية والتقنية التي سمحت فيما بعد بإنهاء الاستعمار، هي نتائج مباشرة لثورة النظام السياسي الإقليمي. وإن اختفاء الحلقة الثالث من حيّز العنف، أي المحيط الكلّي، حيث كان بوسع العنف أن يُصدَّر دون أن يعود إطلاقاً إلى المركز، يعني إخفاق نقل العنف من أجل حماية المجتمع.

إن أشكال العنف الذي تمارسه الدول ضد مواطنيها ليس إذن حوادث عرضية تأتي من خارج النظام السياسي الحديث. وإنما هي على العكس أحداث احتمالية وقوعها كانت تندرج على نحو عميق في بنيتها. إنها تشهد على إخفاقات الآلية التي تشكلها: تحويل العنف نحو ضحايا مقبولين. وكانت تلك الإخفاقات المتكررة في الحقيقة محتومة. إن عملية التخلي عن الروابط التقليدية التي، بتقويضها للجماعات، سمحت بإنشاء احتكار العنف الشرعي الذي يقود بالضرورة إلى ظهور تجمعات جديدة «أصدقاء» - «أعداء»، شكّكت في التقسيم الإقليمي لروابط العداء والصداقة. بالمحصلة، فإن الأمر الذي ما كان يمكن تجنبه أيضاً، هو انهيار ذلك النظام نفسه الذي يحدث أمام أعيننا اليوم.

إن إقامة احتكار العنف الشرعي، قلْب النظام السياسي الحديث، يفترض تلاشي الشروط التي تجعل الحل الطبيعي لأزمة المحاكاة ممكناً، بالقدرة على تضافر العنف من الجميع ضد ضحية وحيدة. والنظام السياسي الحديث ليس ممكناً إلا عندما تصبح آلية التضحية التي تؤسس المقدس،

مستحيلة. إن النظام السياسي يطابق إذن الوقت الذي تصبح فيه التضحية المتفق عليها حرفياً، غير نافعة. ويرتكز النظام السياسي الحديث مع ذلك على اقتصاد عنف له طبيعة التضحية ذاتها: تحويل العنف نحو ضحايا يمكن القبول بهم، ولو أن مبدأ اقتصاد العنف هنا أقل فعالية. لأجل ذلك، ليس من المدهش أن العنف السياسي غالباً ما كان يُفكر به تحت مظلة صنف التضحية: التضحية للأمة، التضحية للطبقة العاملة، التضحية لقضية من نوع ما، تتجاوز الفرد وتسمو عليه. لأنه كما هي الحال مع التضحية، فإن العنف السياسي هو عنف يهدف إلى الحماية من العنف: إنه يبرر نفسه بالخير الذي يهدف إليه. وتقول إحدى الأطروحات الأساسية في هذا الكتاب بأن «التضحية» التي يوجدها العنف السياسي هي نفسها قد أصبحت اليوم غير نافعة: لقد باتت من الآن فصاعداً غير قادرة على حمايتنا من العنف وغير قادرة على إيجاد نظام مستقر.

الفصل الأول

التضامن والعداوة

في كيبونغو (Kibungo)، نتاراما (N'tarama)، كانزنز (Kanzenze)، وفي مقاطعة نياماتا (Nyamata)، كان كل من يعارض جهاراً الإبادة الجماعية، بالكلام أو بالأفعال، معرّضاً للقتل أو يحكم عليه بالموت في الحال. على كل فرد أن يشارك على طريقته، إما أن يشارك بالمذابح والتدمير والنهب، أو يشارك بدفع المال. لكننا، وتؤكد على ذلك، ما من أحد من السكان قد هُدد تهديداً خطيراً بالتعرض لعنف جسدي في حال امتناعه عن استعمال الساطور [...]. من أجل جارك الذي يقتل كل يوم، بوسعك أن تبدو متراخياً، أو متمرداً، أو منافساً سيئاً، لكن ينبغي عليك أن تظهر نفسك رجلاً جديراً بأن تلطخ يديك في أي فرصة سانحة[1].

ذلك الاستشهاد المقتبس من تحقيق أجراه جان هاتزفيلد (Jean Hatzfeld) في سجن مرتكبي الإبادة الجماعية الراوندية المتهمين في

(1) Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes* (Paris: Seuil, 2003), p. 249.

إطار المشاركة في قتل أفراد التوتسي، الذي أُريد أن تكون المشاركة فيها عامة (لأن «على كل فرد أن يشارك فيها، كل على طريقته»)، يوحي بوجود مساحة، إن لم نقل مساحة من الرفض، فإنها على الأقل مساحة من الامتناع أو التحفظ. ما هي طبيعة تلك المساحة، ومن الذي جعلها ممكنة؟ ما الذي سمح بالانسحاب، دون أن يبدو الشخص معارضاً، أو سمح بأن يبدو «غير متعاون»، أو «كسولاً» أو «منافساً سيئاً» في لعبة المذبحة وماذا يعني ذلك بالضبط؟ ماذا تعني تلك المشاركة حتى نقول عنها إنها «سلبية» إزاء العنف الجماعي؟

المشاركة والامتناع

بحسب شهادات السفاكين التي تم جمعها في كتاب *Une saison de machettes*، خلال الإبادة، كان من المستحيل الاعتراض علناً على المذابح أو الدفاع عن شخص من قبيلة التوتسي دون أن يعرض المرء نفسه للتصفية الجسدية، أو أن يُجبر على قتل - ربما ذاك أو تلك اللذين أراد حمايتهما - ليبرهن على إخلاصه للقضية العامة. مع ذلك، كان من الممكن تماماً أن يبدو الشخص متحفظاً، «غير متعاون». وأيّ شخص أراد ذلك، كان بوسعه بشكل أساسي أن يتملص من «العمل» المشترك في القتل، بأن يستحضر التزامات أخرى عليه، أو يذكر ضعف خاص به، أو حتى أن يدفع مالاً لشخص آخر ليقتل بدلاً عنه. ولقد ذكر كريستوفر براونينغ (Christopher Browning)، معلومات مشابهة كثيرة تتعلق برجال الشرطة الاحتياط الألمان الذين، في بداية الحل النهائي (Solution finale)، قبل أن يتم تأسيس الصناعة الكبرى لمعسكرات الموت، اغتالوا بالجملة المدنيين اليهود[2]. لم يتم إنزال عقوبة

(2) Christopher Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final solution in Poland* (London: Penguin Books, 2001).

كبيرة بأيّ شرطي غير متعاون منهم، ولم يتم تهديده، لرفضه القتل، طالما أن رفضه لم يتخذ شكل معارضة سياسية. إن كان أوضح أن رفضه هو نتيجة «ضعف» معين في شخصيته، أو عجز شخصي خاص تجاه قتل المدنيين على نطاق واسع من كل الأصناف، والمسنين، والنساء، والأطفال، فإن رفضه كان يتم قبوله. طالما أن عدم المشاركة كانت تبدو بمثابة إخفاق، أو خطأ يتعلق بنقص الشجاعة، فقد كان التسامح موجوداً إزاءها، ولم يؤد إلى أية نتائج خطيرة. في رواندا، كما في الجبهة الخلفية لعملية باربروس (Bar-berousse)، كان من الممكن أن يكون المرء متهرباً من «المذبحة».

المهم في الأمر أن يظهر المرء بأنه «جدير». أي أن يؤيد سياسة ارتكاب الإبادة الجماعية، أو على الأقل ألا يُظهر عدم موافقته، حتى وإن بدا أنه ضعيف بشكل خاص، أو غير كفؤ، أو أخرق في تنفيذ الأوامر. طالما أن هناك موافقة «من حيث المبدأ»، فإن الرفض أو التحفظ لم يكن يجرّ أي عقاب جدي. وبالمقارنة، نجد أن «عدم الأهلية» تعزز مكانة أولئك الذين هم محرّضون وفعّالون. ويرى كل من هاتزفيلد وبراونينغ، أنه من الواضح وجود تنافس أيضاً بين العديد من منفذي الأوامر أو الجلادين، للظفر بـ «استحسان»، لقاء إنجاز «عملية» القتل على نحو مثالي. وكان قيام المرء «بواجب العنف» بشكل فعال، محط تقدير إيجابي ورضا، وإن كان أولئك الذين يبالغون في طلب «الاستحسان» يتعرضون غالباً للنقد.

يؤكد مرتكبو القتل بعد فوات الأوان غالباً، أنه «لم يكن لديهم خيار» وأنهم كانوا مرغمين، وحتى أنهم كانوا مهدّدين بالقتل. هذا ممكن، لكن المعلومات التي جمعها براونينغ وهاتزفيلد وآخرون(3)، توحي بأن العديد

(3) Harald Welzer, *Les Exécuteurs: Des hommes normaux aux meurtriers de masse* (Paris: Gallimard, 2007).

من الأشخاص الذين كان بوسعهم الامتناع دون أن يصيبهم خطر كبير، كانوا مع ذلك قد شاركوا في مذبحة الأبرياء، الذين كانوا غالباً جيرانهم أو حتى أقاربهم(4). ومن المعروف أيضاً أن الإعدامات الضخمة للمدنيين اليهود، كانت تتحول أحياناً إلى عروض يشهدها الجنود الذين هم في إجازة والمدنيون، الذين كانوا يسألون أحياناً السفّاكين، إن كانوا هم أيضاً، «بوسعهم أن يجربوا»... لقد تساءل الباحثون الذين ووجهوا بهذا النوع من المعلومات: لمَ كثير من الأشخاص العاديين كانوا يتنافسون بمنتهى السهولة في ذبح أولئك الذين كانوا يتعاملون معهم لسنوات؟ وإن عدم الفهم ليتعاظم لا سيما أن هؤلاء القتلة بالجملة لم يكونوا، في غالبيتهم، متعصبين عتاة، ولا قَتَلى مدربين. لم يكونوا نازيين في عقيدتهم، ولا أعضاء في ميليشيات الإنتراهاموي (Interahamwe). لماذا قبلوا هذا العمل؟ لماذا استجابوا بكل سهولة للمعيار الذي حوّل الجريمة الجماعية، إن لم نقل قد حوّلها إلى ضرورة أخلاقية، فهو على الأقل حوّلها إلى سلوك مقبول اجتماعياً؟

ينبغي علينا أن نقاوم هنا محاولة السخط الأخلاقي التي تشوش على الفهم. إننا نتساءل: لمَ كثير من الأفراد العاديين قبلوا المشاركة في ارتكاب المذابح، في حين كان الرفض لا خطر فيه نسبياً ولا يسبب لهم أي نتائج مأسوية؟ هذه الطريقة في طرح السؤال تحرّف المشكلة. فهي تجعل الموضوع أشبه بخيار فردي مجرد. ذلك هو السؤال الذي نطرحه، مرتاعين، على أولئك القتلة بعد فوات الأوان. إن السؤال يعكس عدم فهمنا، لكنه لا يعكس سياق قرار القتلة. إنهم يجيبون غالباً بأنهم لم يكن لديهم خيار. نحن نعرف على نحو ما، أن ذلك غير صحيح، بما أنهم كانوا يستطيعون الامتناع دون أن ينالهم خطر كبير. مع ذلك، ربما على نحو آخر، هم يقولون الحقيقة.

(4) Jan T. Gross, *Neighbours: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland, 1941* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

إن قولهم بأنهم «لم يكن لديهم خيار» يعني إذن بأن الإجابة تنطلق بسهولة، وأن السؤال لم يطرحوه حتى على أنفسهم.

والحال تلك، كما أشار هارالد ويلزر (Harald Welzer)، فإن قرار القتل اتخذه القتلة بالجملة، في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي نألفه نحن. إنه قرار جرى في عالم أصبحت فيه عمليات الإبادة مقبولة اجتماعياً وتمجّدها السلطات الأخلاقية(5). لعل السؤال الحقيقي هو كيف حدث ذلك التحول للمعايير الاجتماعية الذي أدى إلى جعل ما لا يمكن تخيله أمراً مقبولاً. ما هو ذلك التجاذب الجماعي الذي غيّر شكل العنف المرتكب ضد أبرياء لاحول لهم ولا قوة، إلى شكل واجب، إلى شبه الالتزام أخلاقي؟ إن سؤال الخيار الفردي يطرح نفسه بالطبع، لكنه يُطرح فيما يخص أولئك الذين عارضوا بقوة العنف ورفضوه، ولا يُطرح فيما يخص أولئك الذين شاركوا من قريب أو من بعيد وتحمّلوا مسؤولية المذابح(6). ولا يُطرح أيضاً فيما يخص أولئك الذين اكتفوا بالتخلص بكل لباقة.

في الواقع، تندرج تماماً بادرة أولئك الذين اكتفوا بشكل (الامتناع) أو التردد في استخدام العنف، في المساحة الأخلاقية التي تحددها المذابح. وإن «المتراخين» وغير المتعاونين لا ينكرون ولا يرفضون سياسة الإبادة، إنهم يعترفون ببساطة بإخفاقهم الشخصي، وبعجزهم عن تطبيق المقتضيات الاجتماعية للمذبحة. إنهم لا ينبذون المذبحة الجماعية، وإنما يريدون التملص من مهمة القتل القذرة، وأن يتجنبوا تلويث أيديهم. إنهم الركّاب

(5) Welzer, *Les Exécuteurs: Des hommes normaux aux meurtriers de masse.*

(6) انظر في هذا الخصوص: Jacques Sémelin, Claire Andrieu et Sarah Gensburger, *La résistance aux genocides: De la pluralité des actes de sauvetage* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2008).

بالمجان (Free Riders) للمذبحة. وإن امتناعهم لا يستبعد المشاركة غير المباشرة ولا حال الاستفادة من عواقب الجريمة. إن امتناعهم لا يشكك بالعنف، وإنما هو اعتراف بالإخفاق الشخصي. وهذا الامتناع من جهة أخرى، يقاس ويتم التسامح به ويُعاقب عليه على نحو بسيط أو لا يُعاقب عليه، بحسب المعيار «الأخلاقي» الذي يمثله تارة إبادة يهود أوروبا، وتارة أخرى إفناء قبائل التوتسي الرواندية. لعل المسموح به والمبرّر هو عدم المشاركة، وليس (معارضة الهدف). من المقبول أن يعترف امرؤ بعجزه عن القتل، ذلك أنه باعترافه بإخفاقه، فإنه لا يتحدى المعيار القاتل، وإنما هو على العكس يؤكد مجدداً الأساس الراسخ لذلك المعيار. إن قبول الهدف، وعلى الأقل عدم رفضه صراحة، هو الشرط الجوهري في عدم المشاركة. ولا توجد إمكانية التهرّب من اقتراف المذابح، ومن فعل القتل، إلا داخل نطاق تحدده الموافقة على الإبادة الجماعية. من أجل ذلك، لا يُطرح السؤال، ولم يُطرح أبداً على أولئك الذين ذكروا «ضعفهم» من أجل التملّص من «فعل القتل». هؤلاء الذين تجنبوا بذلك المشاركة، لم ينبذوا الإبادة الجماعية، وإنما تبنّوا استراتيجية فردية تختلف عن داخل عالم معياره واجب الإبادة.

ألست أنا من يرعى أخي؟

آلان كوربن (Alain Corbin)، في كتابه: **قرية آكلي لحوم البشر** (*des "Cannibals" Le village*) المذكورة سابقاً، يحلل حادثة عنف جماعي حدثت في إقليم دوردوني خلال حرب عام 1870. ففي 16 من شهر آب/ أغسطس من تلك السنة، ووسط أتون الحرب الفرنسية - البروسية، في وقت بدأت فيه الأمور تتحول للأسوأ بالنسبة لفرنسا، وخلال أحد المعارض، وأمام حشد يضم حوالي 800 شخص، تعرّض نبيل شاب من ضواحي أوتفيه، اسمه آلان دو مونيه (Alain de Monéys)، للتعذيب لمدة

ساعتين، ثم أُحرق حياً في المكان نفسه. تم اتهامه بأنه «بروسي»، جاسوس أو إرهابي يخدم العدو، ذلك أن كثيراً من مستودعات الحصيد في المنطقة كانت قد أُحرقت منذ وقت قريب. للوهلة الأولى، تقدم الواقعة كل ملامح آلية الحل القرباني للأزمة الذي وصفه رينيه جيرارد في كتابه *La violence et le Sacré*: ظاهرة عنف جماعي عفوية تتوحد ضد ضحية يتم اختيارها اعتباطياً، وتُطهّر الجماعة من كل كرهها وإحباطاتها. لقد لاحظ آلان كوربن، فضلاً عن ذلك، في نهاية الفصل الذي كرّسه لإعادة بناء مفصّلة للمذبحة، أنه «من الصعب ألا نفكر هنا بآلية المضحِّي التي تناولها رينيه جيرار»[7]. لكن، إن كان بين ما حدث وسط جماعة أوتفيه والحلّ القرباني للأزمة كما وصفه جيرارد، ما هو مشترك ومثير للدهشة، إلا أنه توجد أيضاً اختلافات مهمة.

في ذلك اليوم، حينما وصل آلان دو مونيه إلى أرض معرض أوتفيه، جرى خصام بينه وبين فلاحين يتهمون ابن عمه، كامي دو ميّار بأنه صاح «تحيا الجمهورية»!. ورغم أن آلان كان رجلاً ضعيف البنية، إلا أنه كان قد أخفى لتوّه إعفاءه من الخدمة العسكرية بسبب «ضعف بنيته»، وذلك لكي ينخرط في قوات الأمبراطور ليقاتل الغزاة. لقد رفض أن يقبل بأن ابن عمه كان قد نطق بكلام «قليل الوطنية» في وقت تتعرض فيه الإمبراطورية للخطر. لقد كان ذلك الرفض لاتهامات الفلاحين هو الذي جعل غضب الجمهور ينصبّ عليه. في واقع الأمر، إن كامي دو ميّار، كان قد قال، قبل عدة أيام، في الساحة العامة، كلاماً معيباً أكثر بكثير. لقد أعلن على الملأ بأن: «الإمبراطور خاسر، ولم تعد لديه خراطيش». فكان أن بعض الفلاحين الذين أثار غضبهم ذلك التحليل المتشائم (لكنه صحيح) للوضع العسكري، قاموا باستجوابه في هذا الخصوص في يوم 16 آب/ أغسطس، حينما وصل

(7) Alain Corbin, *Le village des cannibales* (Paris: Aubier; Flammarion, 1990; 2008), p.119.

إلى معرض أوتفيه. وحينما شعر كامي دو ميّار بسرعة بالخطر المحدق به، ولّى هارباً بأقصى سرعة. أما آلان مونيه، الذي وصل بعد هروب كامي، فقد أصبح فعلاً ضحية بديلة عن ذاك الذي تعلق به العنف، بسبب عدم استطاعة ذلك العنف أن يصل إلى هدفه الأصلي. لقد تم اختياره اعتباطياً لمجرد أنه قريب لكامي دو ميّار. واتُّهم بالتعاون مع العدو في حين أنه كان يستعد للانخراط في الجيش. لقد كان خطؤه الوحيد على الأرجح، أنه لم يركض بسرعة كافية أو أنه لم يفكر بأن عليه الهروب.

سرعان ما انصبّ اللوم على آلان دو مونيه بأنه هو نفسه الذي صاح «لتحيا الجمهورية»، وهجم عليه الحشد الذي اقتنع بأنه هذه المرة قد أمسك بـ «بروسي» حقيقي. كال له الضربات، هاجمه بعنف، وحاول البعض أن يشنقه ثم تخلى عن تلك الفكرة. برأي كوربن، ربما كان العذاب المنصبّ عليه سريعاً إلى حد كبير، لأن ألمه المبرح استمر أكثر من ساعتين. في نهاية المطاف، وقد فقد آلان دو مونيه وعيه، لكن ربما كان لا يزال حياً، تم حرقه بنار ابتهاج، كان المشاركون حولها يتلون الخطابات الوطنية. وكما ذكر أحد شهود تلك الواقعة خلال التحقيق: «بحسب تفكير أولئك المتعصبين، كان من واجب كل فرد أن يشترك في تعذيب الضحية. فذاك الذي انتهى من ضربه، كان ينسحب ليترك مكانه لشخص آخر، ما يلبث أن يتراجع هو نفسه بعد أن يكيل الضربات للضحية، ليأتي آخر في الحال يحلّ محلّه». في بداية الحادثة، حاول كاهن القرية، وقد قفز من فوق حائط حديقته، والمسدس في يده، أن يطلق سراح آلان دو مونيه، لكنه سرعان ما أدرك أنه إن ثابر على الدفاع عنه، فإن المصير ذاته ينتظره. فتخلى بالتالي عن الضحية وتركها لقدرها وأشار من قبوه الحاوي على الخمر، بأنه هو بنفسه سيخدم جميع الحاضرين! بعد فترة قصيرة، استطاع آلان دو مونيه، الجريح، وبمساعدة بعض أصدقائه المخلصين أن يرتقي درجات دار رئيس البلدية، لكن ذاك

الأخير منعه من دخول بيته. وبعد برهة من الوقت، صُفق بعنف باب ملهى في وجه آلان دو مونيه حينما كان يحاول الإلتجاء إليه. بعد إذ رفضه الجميع ورفضته الأمكنة كلها – بدا واضحاً أن الإجماع قد تمّ ضد «البروسي»، «الجمهوري»، العدو العام لجميع أولئك الفلاحين، الداعمين المخلصين لنابليون الثالث، الذين يقاتل أبناؤهم في الجبهة، أو الذين سيذهبون هم أنفسهم قريباً إلى الحرب التي لاحت عليها الهزيمة. لقد كان كبش فداء تتشفّى منه الأحقاد كلها والاستياء كله.

بالتأكيد، لم يكن الإجماع مع ذلك، واضحاً كما بدا للوهلة الأولى. فقد كان يوجد أولاً أولئك الأصدقاء الذين سيرافقون ألان، ويدعمونه، ويساعدونه ويحاولون الدفاع عنه طيلة محنة تعذيبه. أولئك كانوا يتعرضون للصدّ بكل فظاظة من وقت إلى آخر، لكن لم تتم مهاجمتهم بشكل مباشر. كانوا يُطردون مثل ذباب مزعج، لكن لم تتم ملاحقتهم كأعداء. وكان يوجد أيضاً، على الخصوص، حوالي ستمائة شخص لم يشاركوا في المذبحة، لكنهم لم يتدخلوا أيضاً لصالح آلان دو مونيه. في الواقع، قُدّر أنه كان يوجد في ذلك اليوم، ما يقارب ثمانمائة شخص في معرض أوتفيه، وأن حوالي مائتي شخص قد شاركوا بشكل مباشر في ذلك القتل المتعمّد دون وجه حق. ونتساءل: ماذا كان يفعل الأشخاص الآخرون؟ لقد كانوا إما متفرجين مهتمين إلى حد ما، أو أفراداً يواصلون بكل بساطة ما ينبغي عليهم أن يفعلوه.

في أوتفيه إذن، كما في رواندا وفي كتائب احتياط الشرطة الألمانية، كان من الممكن ألا يشارك المرء. لكن إبداء المعارضة، كما حاول أن يفعل الخوري لبرهة من الوقت، كان بمثابة مجازفة بأن يصبح هو نفسه الضحية. أما الأصدقاء الذين بذلوا جهدهم لمساعدة وحماية آلان دو مونيه، فإنهم لم يكونوا يسعون، كما فعل الخوري، لاعتراض سبيل الجمهور أو مواجهته. لقد

دافعوا عنه أمام الحشد، مرددين باستمرار بأن آلان دو مونيه لم يكن خائناً ولا «بروسياً»، وإنما هو شاب نبيل من المنطقة، عضو المجلس البلدي، الذي هو معروف بكرمه، ويكفي أن يسأل المرء عنه ليشهد الجميع على رقّة قلبه... إلخ. إنهم لم يرفضوا سياسة العنف ضد «البروسيين» وضد أعداء الإمبراطورية، لكنهم ادّعوا أن آلان دو مونيه رجل بريء. أخيراً، كان جلياً أنه كان من الممكن أن يبقى المرء مشاهداً، أو مدهوشاً، أو لا مبالياً، ويشيح بوجهه لينطلق في حديث عن بقرة يريد بيعها أو شراءها.

إن وظيفة آلية الحل القرباني للأزمة كما حللها رينيه جيرارد في كتابه *Violence et le sacré* تستبعد أن يكون من الممكن وجود مسافة مشابهة ولا مبالاة مشابهة تجاه الضحية.

عندما تبلغ الأزمة ذروتها، فإن القتل الذي يعيد السلام يستلزم في الواقع «إجماعاً أقل بواحد»، يوحّد كل الأحقاد ضد ضحية وحيدة. في خلال الأزمة، يجتاح العنف تدريجياً الجماعة بأكملها. إنه يقضم الاختلافات بين الأفراد ويحولهم إلى نسخ متشابهة، لا شيء يميز بعضهم عن بعض. في هذه اللحظات التي يبلغ فيها العنف أقصاه، عندما تتلاشى الاختلافات بين الفاعلين، يتم الاستقطاب ضد الضحية. في هذه المرحلة، لم يعد ينبغي أن يكون ثمة مشاهدين أو لا مبالين بالعنف، ولا ينبغي أن يكون ثمة مدافعين عن الضحية[8]. لماذا أصدقاء آلان دو مونيه أولئك، لم يتخلوا عنه كلياً؟ إن كان العنف محاكاة ومعدياً، كما يؤكد جيرارد، لمَ إذن اقتصرت العدوى هنا على مائتي مشارك، أي حوالي ربع أولئك الذين كانوا حاضرين؟

(8) وهذا ما تؤكده بوضوح نصوص أخرى لجيرارد، كُرست مباشرة لتحليل حلّ الأزمة، ومثال على ذلك، قراءة الإنكار لبيار (Pierre) في كتاب: René Girard, *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982), pp. 213-222.

هل السبب يعود إلى تركيبة الحشد، إلى اختلافات بين الأفراد المجتمعين في معرض أوتفيه، الذين كان من الممكن أن يعترضوا سبيل عدوى المحاكاة ويمنعوا انتشار عدوى العنف إلى الجميع؟ كان الحشد، في حقيقة الأمر، متجانساً على نحو مقبول. لم يكن يوجد نساء كثيرات على أرض معرض أوتفيه في ذلك اليوم، ولا كثير من الأطفال، ذلك أن المعرض، على حد قول كوربن، شأن يخصّ الرجال الذين هم في عمر عقد الصفقات. يهتم بالمعرض الفلاحون بشكل خاص، والملاّك، والمزارعون، والصناع، وصغار النبلاء أو ممثلوهم. يبدو إذن أنه لم تكن بين الأفراد الحاضرين، اختلافات مهمة تعزل البعض في طوائف فرعية مغلقة، قابلة لتفسير حدود عدوى العنف. لماذا طارد البعض بكل ضغينة آلان دو مونيه، في حين أن آخرين استمروا بكل بساطة في متابعة شؤون تجارتهم؟ لماذا، على الرغم من جهود «المسعورين» في أن يشترك الجميع في تعذيب الضحية، بقي قسم من الأفراد غير مبالين وبعيدين عن ممارسة العنف؟

يصرّ آلان كوربن في تحليله لمأساة أوتفيه، على أن غالبية المشاركين في المعرض لم يتعرّفوا على بعضهم بعضاً. لقد جاؤوا من عدة أماكن من الأرجاء المجاورة. كان مركز القرية، الواقع بالقرب من المكان الذي تُقام فيه المعارض، يحوي حوالي خمسة عشر منزلاً، وزهاء 45 ساكناً. لقد جاء إذن أولئك الأشخاص الثمانمائة الذين تجمّعوا في ذلك اليوم، كلهم تقريباً، من أماكن أخرى، وإن كان بعضاً منهم قد التقوا سابقاً أو تقابلوا، فإن تعارفهم في الحقيقة كان ضحلاً. أثناء المحاكمة التي تلت الواقعة، بدا أن المتهمين الواحد والعشرين، الذين اعتبروا مثيرين للفتنة، لا يعرفون بعضهم بعضاً ولا يعرفون الضحية(9). وأصرّ كوربن على ذلك، وهو على حق، لكي

(9) Corbin, *Le village des cannibales*, p. 89.

يبرهن على أن المذبحة «ليست من عمل سكان أوتفيه»[10] «وأن» ما من فائدة تذكر من رمي الحِمل على بُنى القرابة والجوار، ومن الحرص على تقصّي التوترات التي تمزق المجتمع القروي»[11]. إن الجمهور الذي اجتمع على أرض معرض أوتفيه، لم يكن مجموعة قروية متجانسة، أو مجموعة يمزقها الحقد والحسد، وإنما هي مجموعة غُفل تضم أشخاصاً التقوا من أجل التبادل التجاري. وأظهر التحقيق أيضاً أن المتهمين كانوا من العمال النظاميين، وأحياناً من أرباب العائلات، الذين لم يقعوا يوماً في نزاع مع العدالة. لم يكن العنف إذن، فضلاً عن ذلك، صادراً عن متسكعين لا عمل لهم، أو عن عناصر مجرمة، وإنما صدر عن أناس عاديين جمعهم الحدث وحده وحوّلهم إلى قتلة. لكن نتساءل: لماذا الحدث ترك كثيراً من الناس الآخرين هادئين؟

بحسب رأي آلان كوربن، فإن مأساة أوتفيه تشكل (جريمة سياسية). وإن كانت صدمت كثير من المعاصرين، فذلك لأنه بعد تسعة عشر عاماً من التصويت العام، لم تعد تدخل تلك المذبحة في تشكيلة وسائل التعبير السياسي المعترف بها[12]. في رأي آلان كوربن، تشكّل مذبحة آلان دو مونيه تجلياً خاصاً ومنعزلًا لشكل قديم من العنف السياسي، وأثراً من عالم سلوكيات عنيفة في طريقه للزوال ليفسح المجال تدريجياً لأشكال جديدة من العنف الجماعي. مثل ماذا؟

إن حداثة المذبحة المدينية المرتكبة بـ «السيف» والمدفع [...]. إن مجزرة القرن التاسع عشر، التي تخلصت من تهديد أناس مسعورين، هي حدث مرتّب، نُظم على شاكلة معركة وساحة وغى. إنها تفرض موتاً فورياً؛

(10) المصدر نفسه، ص 79.

(11) المصدر نفسه، ص 70.

(12) المصدر نفسه، ص 165.

وتضيّع الملامح التي تربطها بالتعذيب؛ الطقوس مبسّطة؛ والقصة المحبوكة غامضة؛ لقد تعجلوا في محيّ الآثار الناتجة. إن حمام الدم المقبول، دون اعتداد، يهدّئ النفوس ويطمئنها. لم يتمعن المؤرخون بما يكفي بمعنى تكرار المذبحة الأساسية في فرنسا في القرن التاسع عشر. إن أحداث العنف (في 1831- 1835، حزيران/ يونيو 1848، كانون الأول/ ديسمبر 1851، أيار/ مايو) تم تحليلها وفهمها، على نحو صائب، على أنها حلقات متتابعة للعملية الثورية نفسها؛ وفُسّر سحق الحركات الجماهيرية على أنه مجرد مظهر لإرادة القمع. لكن ما يحدث وراء تلك الوقائع، هو أن نظاماً لم يستطع أن يدعّم نفسه بقوة إلا إذا برهن على قدرته على الانغماس في دم المسخ، أي الشعب المهدِّد والحشد الذي يبدو حشداً من المتعصبين المسعورين[13].

ويقول أيضاً كوربن، إن أوتفيه بمثابة «جبل معزول عال»، إنها شاهد جيولوجي على ماض غير عادي. إنها تأخذ شكل المسخ الموروث، والجمهور المسعور، الذي سيحاول العنف الحديث أن يروّضه. لكن يبدو لي أنه على العكس، إن حافظت مذبحة أوتفيه جيداً على آثار الماضي، فإنها ليست بعيدة جداً عن الأشكال الحديثة للعنف الجماعي الذي يسعى كوربن إلى تمييزه. إن تعذيب آلان دو مونيه يحمل بالتأكيد ملامح قديمة وبدائية، لكنه هو أيضاً تعذيب «عصري» من عدة وجوه. إن ما جعل مأساة أوتفيه ممكنة وسط خليط فريد من اللا مبالاة ومن الشغف بالعنف، هو بالضبط الذي جعل المذابح الحديثة منظَّمة ومرتبة، تلك التي تجري وفق طقس مبسّط.

جمهور عصري

أهم المظاهر العصرية لجريمة أوتفيه تتعلق بمنفذيها: لقد كانوا أناساً غير معروفين. لم يكن القتلة يعرفون بعضهم بعضاً ولم يكونوا يعرفون

(13) المصدر نفسه، ص 135.

ضحيتهم. في وقت التجمع، في بداية الحادثة، كانوا مجرد أفراد جاؤوا من عدة مناطق مختلفة ليشاركوا في المعرض. كان بعضهم بالتأكيد يعرف آلان دو مونيه، لأنهم يخاصمونه بسبب ابن عمه، وهناك أيضاً الأصدقاء الذين سيحاولون لاحقاً الدفاع عنه. بيد أن الفريقين هم أفراد مجهولون، بمعنى أن لا شيء يميزهم عن باقي الجمهور. ما من واحد فيهم له تفرّد خاص، أو يتمتع باختلاف يفصله عن الآخرين ويمنحه استعلاء أو سلطة عليهم. وأثناء المعرض، تلاشت الاختلافات الموجودة بين الأفراد في سياقات أخرى. إذ لم يعد هناك إلا البائعين والمشترين. لكن حينما اندلع العنف، لم تستطع سلطة رئيس البلدية ولا سلطة الخوري أن تقف في وجه الجمهور، والوجاهة التي كانت تضمن في الوقت العادي، تأثير بعض الناس على الآخرين تلاشت. لكن قبل أن يندلع العنف، فإن شبكة الاختلافات التي تفصل، بشكل عادي، بين الأفراد وتنظمهم داخل المجتمع، قد تركت مكانها لشكل آخر من العلاقات. لقد جاء هؤلاء الرجال إلى هنا من أجل الشراء والبيع. والتبادلات التجارية هي الروابط الوحيدة التي تربط بينهم وتجعلهم جميعاً متساوين ومنفصلين عن بعضهم. تلك الروابط المحددة بالزمن، التي تشتمل على أجل معين، التي ما إن تنتهي حتى تترك كل فرد حراً كما كان سابقاً قبل المعرض. ذلك الجمهور هو جمهور عصري لأنه يجمع أفراداً منعزلين عن بعضهم، لا أفراداً تربط فيما بينهم التزامات التضامن المتبادل.

إن التزمات التضامن التي تربط كل فرد بأفراد آخرين، سواء كانوا حاضرين أو غائبين، تفرض على جمهور حالي أو افتراضي بأكمله بنية غير مرئية تظهر ثانية عندما يندلع نزاع. تلك البنية غير المرئية تمزق حينئذ الجمهور إلى مجموعات متعارضة، أو جماعات، أو قبائل، أو قرى، أو قوميات، كل فرد يعترف بانتمائه إليها. ولأن ذلك الجمهور لم يكن يحوي أي بنية من ذلك النمط، ولا أي تقسيم يقسمه إلى معسكرات متميزة، فإن استقطاب

العنف حدث بسرعة كبيرة. ذلك الحشد، في الحقيقة، قد سبق العنف. إن أقل فرصة نزاع تسنح، مجرد شتيمة للإمبراطور (وإن كانت متخيّلة)، كانت كافية لتأمين تجمع الجميع ضد ضحية بعينها. وتكشف تلك الحجة للعنف أيضاً عن مستوى الترابط، حيث يعثر الجمهور على وحدته، وهي الأمة، الإمبراطور. ويعني ذلك «الجماعة المتخيّلة» التي يقع أفقها وقدرتها على الاحتواء فيما هو أبعد من جميع العلاقات الحقيقية، الملموسة، بين الأفراد الفاعلين[14]. وهذا يوحي بأنه لم يكن ثمة وحدات على مستوى أدنى، مثل النبلاء مقابل الفلاحين، أو سكان أوتفيه مقابل سكان مناطق أخرى، قابلة لأن تفصل الجمهور إلى مجموعات متعارضة. من أجل ذلك، حدث الاستقطاب بسرعة كبيرة، منذ بداية الحادثة. واختيار الضحية سبق العنف، كما هي الحال في التضحية الشعائرية، لكن الاختيار لم يكن، كما في أزمة القربان، نتيجة للتقارب العفوي في «محاكاة الخصم»[15]. ويفسر أمر غياب روابط التضامن أيضاً، لِمَ كان ممكناً، في أوتفيه، أن يستمر المشاهد في اللا مبالاة في النزاع، وفي الإحجام عن المشاركة فيه. ولا معنى في الصياح «بسرعة، جميعكم! إنهم يقتلون واحداً منّا!» إلا إن كان ثمّة «منّا نحن». ففي غياب الروابط التي توحّد الأفراد وتقسم الجمهور في آن واحد إلى جماعات متعارضة، لا مكان لتلك الصيحة. كل مرء يُترك لنفسه، ما من أحد ملزم بالحضور. إلا أنه لم يكن ثمة ما هو أفضل فعله من الاشتراك في لعبة المذبحة، ولماذا يشارك المرء فيها؟ لأن العنف يستهوي النفس؟ بالتأكيد، لكنه أيضاً يُخيف. إن

(14) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

(15) من المعروف أنه، بالنسبة إلى جيرارد، كل طقس قرباني يرتكز على استبدالين. الأول، حيث يجعل العنف المؤسس من الضحية الفداء محل كل أفراد الجماعة؛ والثاني حينما تحل الضحية القربان محل الضحية الفداء من خلال الطقوس. وهكذا، في الحالة الأولى، تعيين الضحية هو نتيجة إجماع عفوي للمحاكاة العنيفة، وهي تعقب بالضرورة استقطاب العنف. على النقيض، فإن ضحية القربان يتم اختيارها وتكون هدفاً لتحضيرات طقوسية قبل أن تستقطب الطقوس العنف نحوها. انظر رينيه جيرارد، في *La Violence et le Sacré*، لا سيما الفصل العاشر: «الآلهة، الأموات، المقدس، الاستبدال القرباني».

الروابط التقليدية للتضامن تفرض واجبيْ العنف والمساعدة، اللذين يمتدان إلى ما هو أبعد من مكان وزمان النزاع الأصلي. وهذان الواجبان يجبران الأفراد على التخلي عن اهتماماتهم العادية ليلبّوا إلحاح صفة عليا. إنها بنية مكثّفة بما يكفي من روابط التضامن التقليدية تؤثر بحيث لا يستطيع أحد أن يبقى متفرجاً. ينبغي الحضور، والمشاركة، والقتال، والتأييد أو المعارضة. بنية تضمن أيضاً، ماعدا الحادث العرضيّ، أن هؤلاء الذين جاؤوا لمساعدة الضحية لن يجدوا أنفسهم وحيدين مثل حال الخوري، أو معزولين أمام حشد من «المسعورين». إن التزامات التضامن تفوز بالحلفاء.

في أوتفيه، جرى الأمر على نحو مختلف. كل شخص كان بوسعه مواصلة فعل ما كان يقوم به، أو أن يراقب الحدث من مسافة مريحة؛ أو يستمتع بذلك العرض أو يحزن على تلك المبالغة في استخدام العنف. في غياب روابط التضامن، لا يُجبر أحد على المجيء أو التدخل. أضف إلى ذلك، فإن ما من شيء يطمئن أولئك الذين يودّون الدفاع عن الضحية بأنه لن يُحكم عليهم بمصير الضحية نفسه، وبأن شخصاً آخراً سيجيء أيضاً لمساعدتهم. إن أولئك الأشخاص الذين انفصلوا عن روابط التضامن فيما بينهم، لديهم الكثير من الأسباب في عدم التدخل. ربما هم خائفون، أو لعل لديهم أشياء أفضل ليفعلوها، أو ربما هم راضون سراً عما يحصل للضحية. أمر لا طائل منه. ما إن يتحرر الأفراد من التزاماتهم التقليدية في المساعدة والعنف، حتى يصبح كل فرد حراً في الانضمام إلى أصحاب العنف أو أن يصرف النظر عن ذلك؛ لكن بما أن اختفاء روابط التضامن المتبادل تحولنا جميعاً إلى أفراد معزولين، فإن ذلك الاختفاء يجعل من المستبعد أن يأتي أحد ما لمساعدة الضحية. إن رد العنف الطبيعي يقوم على عدم التدخل في الأمر. لأجل ذلك، فإن مسألة القرار الشخصي ليست ذات صلة إلا بالنسبة إلى أولئك الذين يعترضون على العنف.

إن روابط التضامن التقليدية تحافظ على علاقة غامضة مع العنف. فهي من جهة، تحمي أولئك الذين تعرضوا للعدوان، حينما تقدم لهم الدعم. وتستطيع بالتالي أن تقنع المعتدين المحتملين بالعدول عن العنف. ذلك أنها، إن جاز التعبير، ترفع المزايدات، وروابط التضامن تجعل الانتقال إلى العنف أمراً أكثر صعوبة، كما تجعل العدوان أكثر خطراً بالنسبة إلى المعتدي. ومن جهة أخرى، وللسبب نفسه الذي تضمن فيه تلك الروابط الأنصار لكل فرد، فإنها تمنع أن يبقى النزاع منغلقاً على نفسه. وتعمل روابط التضامن بحيث أن مواجهة عنيفة ما، لن تتعلق أبداً وحصرياً بالخصوم الحاضرين، وإنما هي ستهدد دائماً بالتمدد إلى آخرين وأن تشمل شيئاً فشيئاً الأفراد والجماعات. وإن كانت التزامات التضامن تجمع بين الأفراد داخل المجموعات المختلفة، فإنها في الوقت نفسه، تواجه المجموعات ببعضها البعض. من جهة، بوسع التزامات التضامن أن تؤدي وظيفة الإجراء الوقائي، حينما تضع العقبات أمام انطلاق العنف؛ ومن جهة أخرى، حينما تبدأ شرارة العنف، فإن تلك الروابط تسهّل وتسرّع عدوى الصراع.

وعلى العكس، فإن غياب روابط التضامن يكشف أيضاً عن وجود دور غامض تماماً. **أولاً**، إن ذلك الغياب يرفع عن الأفراد حماية المجموعة. كل واحد يستطيع، إن أراد، أن يظل لا مبالياً بمصير آلان دو مونيه. وبالمعنى الدقيق للكلمة، ما من أحد لديه التزام بأن يهبّ لمساعدته. كل فرد بوسعه، إن أراد، أن يرفض المشاركة. ما من أحد مرغم على المشاركة في العنف، سواء من أجل مساعدة الضحية، أو من أجل الانتقام منها. إن غياب روابط التضامن تسلّم الضحية لمرتكبي العنف. هذا الغياب لا يمنع أن يأتي من يساعد الضحية، إنه فقط يجعل من غير المعقول تقريباً أن يحدث ذلك. في الوقت نفسه، فإن سحب حماية المجموعة، لأنه يسلّم الضحية لمرتكبي العنف، يقلص القدرة على انتشار العنف. وضعف روابط التضامن ذاك،

لا يقصُر فقط وسائل تفشّي العنف على المحاكاة العفوية للأفراد الفاعلين وحسب، وإنما يضع ذلك الضعف عقبات أما عدوى العنف، بحيث أنه يعزل أولئك الفاعلين عن بعضهم البعض. وعلى النقيض، في المجتمعات التقليدية، فإن الالتزامات المقدسة تعزز المحاكاة بفرضها واجبات الانتقام. إن غياب روابط التضامن المتبادل تفكك صراعات الجماعة وتتركها لتطورها العفوي، لأنه يقلص قدرتها على العدوى. وفي حين تسعى روابط التضامن إلى منع ظهور العنف وتسهل انتشاره حالما تبدأ المواجهة، فإن الصراعات والعنف، وسط غياب تلك الروابط، تصبح أكثر حرية في البروز، لكن انتشارها يصبح أكثر صعوبة.

بيد أنه يقال عن الناس المجتمعين في معرض أوتفيه أنهم لم يكونوا مجرد مشترين أو بائعين. لقد كانوا أيضاً آباء عائلات، ملاّكاً، مزارعين، تجاراً، حرفيين مهرة؛ كانوا مواطنين، ولعلهم كانوا مجندين سيذهبون في غدهم إلى الحرب؛ كانوا أعضاء مجالس محلية، رؤساء بلديات، أو حراس حقول. أليس من الخطأ إذن التأكيد على أنه لم تكن توجد بينهم إلا روابط تجارية؟ ألم يندمجوا في مجتمع أسسته علاقات السيطرة والخضوع لالتزامات أكثر تعقيداً من الارتباطات المؤقتة التي يبنيها التبادل المجهول الاسم؟ هذا أمر مؤكد. لكن المعرض حقق بالنسبة إلى تلك التعلّقات، نوعاً من التجرد أو، على الأكثر، «تعطيل مؤقت للحكم»، تعبير نضعه بين قوسين. إن شبكة الروابط والالتزامات لم تتلاش تماماً، لكن نتائجها في الوقت الحالي، إن جاز التعبير، معلّقة ولا توجد إلا بالضرورة التي ستحدث حالما يتم إعادة تنشيط تلك العلاقات. لقد لجأ كوربن، في تفسيره لمأساة أوتفيه، إلى صنف الطقوس. إنه بالتأكيد محقّ إلى حدّ ما. إن المعرض هو طقس اقتصادي وعيديّ قديم. والمعارض مثل المهرجان العام (الكرنفال)، الذي غالباً ما كانت ما ترتبط به، تشكل مكاناً وزماناً، تكون فيهما المعايير المعتادة معلّقة،

وحيث لا تعدْ سلطات المجتمع الطبيعية تتمتع بهيبتها المعتادة. ثمة صفة خارجية معينة للمعرض بالنسبة للزمان والمكان وللأنظمة المعتادة للحياة في المجتمع. لكن «الطقوس»، في هذه الحالة، يمكن اعتبارها أيضاً شكلاً من الترتيب التجريبي. لا يشكل معرض أوتفيه تجربة اجتماعية، وإنما يشبه تجربة علمية. إن المعرض يحقق ويجسّد لبرهة من الوقت في هذا التجرد الذي هو السوق الاقتصادي، نظام تبادل يكون فيه المنتجون والمستهلكون متساوين تماماً ولا شيء يربط فيما بينهم سوى الروابط التجارية. تلك الروابط لا تستمر إلا أثناء عملية تجارية، وما إن تنتهي تلك العملية، حتى تحرّرهم من كل التزام متبادل وتتركهم أحراراً كما كانوا من قبل.

ينبغي النظر إلى ذلك التحويل للأفراد إلى ذرات اقتصادية على أنه «آلية» تحدّ العنف وتكبح عدواه. إن تلك الآلية تحده مع ذلك بطريقة فريدة إلى أبعد حدّ. إنها لا تفرض حدوداً على كثافته، وإنما على العكس؛ ذلك الترتيب الاجتماعي يمكن أن يتعامل جيداً مع أشكال عنف هي الأشد تطرفاً. فبدلاً من أن يحظر العنف، فإنه يسمح باشتعاله، واستهلاكه واستنفاد قواه في نهاية المطاف، لأنه يبقى محلياً ولا يمتد بشكل عفوي إلى مجموعات وأفراد هم أكثر عدداً دائماً. إن روابط التضامن التي تربط الأفراد الفاعلين هي بالتعريف، روابط متبادلة؛ لذلك فإنها ليست متماثلة بالضرورة. إن التزامات البعض لا تعكس حتماً صورة التزامات الآخرين. فإن قدم أب لأبنائه المساعدة والدعم، فهم بالمقابل مدينون له بالمساعدة والدعم والطاعة. يظهر التبادل هنا بوضوح، لكن لا يوجد تماثل. على النقيض، فإن التخلي عن روابط التضامن، وغياب التبادل، يُدرجان – للمفارقة – تماثلاً تاماً بين الأفراد الفاعلين. إن لم تكن ثمة رابط تضامن بيننا، فأنا لست مدين لك بأي شيء وأنت كذلك، لست مديناً لي بشيء؛ ووضعيْنا متماثلان تماماً. ذلك التماثل يقدم حيّزاً متجانساً وموحّد الخواص، حيث لا مكان

فيه خاص موسوم بالاختلاف. في هذه التوبولوجية الرتيبة، لنقل توبولوجية بلا «مخططات»، يغوص العنف كما لو أنه في رمال متحركة ولا يفلح أبداً في الانتشار بعيداً عن مكانه الأصلي. ترى كيف يعمل كابح العنف ذاك؟ إن التخلي عن التزامات التضامن يقصُر عدوى العنف على أثر المحاكاة وحده. وإن استقطاب الجميع ضد ضحية وحيدة هو تشكّل ممكن للمحاكاة، لكنه ليس وحده. وكما هو الحال في آلية المضحي، نحن نتعامل مع وظيفة عفوية للمحاكاة التي تعمل وفق ما يلي: كلما كبر عدد الذين يهتاجون على الضحية، كلما تزايدت قوة جاذبية العنف، وهنا، إن ما يوقف عدوى العنف ويمنع امتداده إلى المجتمع بأكمله، «إنما هي المحاكاة ذاتها». إن الفاعلين، المتحررين من التزاماتهم في التضامن، هم منخرطون في نزاعات وتنافسات تربطهم بأفراد آخرين معيّنين وتولّد ما يمكن أن يطلق عليه، بحسب رأي الفيلسوف كَنْت، شخصنا «المنطوي المحبّ للاختلاط بالآخرين». إن لا مبالاة «المشاهدين» في حادثة العنف التي جرت على مرأى منهم، أتت ببساطة من أن لديهم أموراً أفضل يفعلونها.

إن الموضوع لا يتعلق فقط بأن كل مرء مشغول سواء ببيع بقرة، أو بإنهاء محادثة حيوية أو عملية تجارية، أو بإغواء صاحبة حانة، أو بحماية مقهاه من المشاغبين، أو بإبرام صفقة، أو بمراقبة من مسافة مريحة مشهد العنف المثير... إلخ. إن الأفراد الفاعلين هم أيضاً مرتبطون، ومنخرطون في تنافسات عزيزة عليهم، وهم ليسوا مستعدين للتخلي عنها دونما سبب؛ والحال تلك، فإن هذه التنافسات تشتّتهم بدل أن تجمعهم. وغياب الهيكلة الداخلية، التي تفسر سرعة استقطاب الجمهور ضد ضحية وحيدة، تسمح أيضاً بفهم السبب وراء ضعف قدرة جاذبية العنف. إن العنف، بمعنى ما، يصل بسرعة مفرطة ليستطيع الاندماج مع النزاعات، والتنافسات التي تحرك الأفراد. لأجل ذلك، فإنه يصدّ بقدر ما هو يجذب، ويثير القلق بقدر ما هو

يسحر المشاعر. ولأنه يقترب من أفراد فاعلين ليس عندهم أي التزام في الانخراط فيه، فإنه يبلغ بسرعة كبيرة شعاع تمدد أقصى. لا يفلح العنف بسهولة في أن يعدي بعدواه أولئك الذين هم مشغولون إلى حد كبير جداً بنزاعاتهم الخاصة، وبمنافساتهم الشخصية الخاصة بهم. إذ إن نموذج رغباتهم «الخاصة»، التي تستهويهم، تبعدهم عن ذلك العنف الجديد الذي يأتي دون سابق إنذار مقتحماً عالمهم.

فضلاً عن ذلك، لقد حاولت الإشارة إلى هذا الأمر، إذ نحن نتعامل هنا، مع ظاهرة تنظيم ذاتي للمحاكاة، كما في حالة آلية الضحية الفداء. ما من قاعدة مرشدة، ما من إكراه خارجي على محاكاة متنافرة في حد ذاتها، يمنع العنف من الامتداد. والأمر الذي يجنب حادثة العنف من أن تعْدي المجتمع بأكمله وتؤدي إلى أن يمزق بعضه بعضاً، هو تعدد أقطاب الجذب. والمقصود بذلك هو شكل فريد للمحاكاة، خاص بالمجتمعات الحديثة، وقد أطلقت عليه اسم «الندرة»[16] وذلك في كتاب *L'enfer des choses*. إن التنظيم الاجتماعي للندرة يمنع نقطة التقاء على العنف متفق عليها، ضد ضحية وحيدة. وفي غياب التزامات التضامن التي ترغم الفاعلين على الاهتمام بالنزاع الأصلي، والتي تفرض عليهم واجبات العنف الحقيقية، يفضل كل مرء مواصلة نيل مرامه الخاص، الذي نسميه عموماً «الاهتمام الشخصي».

اللا مبالاة وتفاهة الشرّ

ابتكرت حنّة أرندت، في التقرير والتحليل الذي قدمته في محاكمة إيخمان، في القدس، تعبير «تفاهة الشرّ»، مستندة إلى مظهر أساسي لموقف

(16) انظر: Paul Dumouchel, "L'ambivalence de la reraté," dans: Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses* (Paris: Seuil, 1979), pp. 137-254.

موظف الشرطة النازية تجاه ضحاياه وللطريقة التي يمثل فيها مشاركته في (الحل النهائي)[17]. إنها تعتبر أن ثمّة ضحالة تفكير (Thoughtlessness) تمثل أحد الملامح الشخصية لإيخمان، وتلك الضحالة تولد عدم القدرة على أن يضع نفسه مكان الآخرين الذين يكابدون نتائج أفعاله. في أثناء محاكمته، بدا أن هذا اللاعب الرئيس في إبادة يهود أوروبا لم يكن يعطي إلا أدنى اهتمام للكوارث التي فرضها على الآخرين. وإن من ذكرياته التي بقيت مؤثرة فيه بشكل خاص من تلك الحقبة، نزاعات قضائية مع موظفين نازيين آخرين تعدوا على امتيازاته، إضافة إلى موقف رؤسائه تجاهه. لم يهتم إيخمان إطلاقاً بأولئك الذين أرسلهم إلى الموت.

بعضهم تناول تعبير «تفاهة الشرّ» كموضوع نفسي. لقد فهموا ضحالة التفكير تلك، وفشل القدرة على تصور آلام الآخرين على أنهما حالة خاصة بشخصية إيخمان الذي كان يوضح مدى سهولة تخطيطه لموت ملايين الناس، أولئك الذين لم يكن يحمل تجاههم،على حد قوله، أي كره خاص. ورأى آخرون في ذلك التعبير طريقة لتهوين شأن الجريمة، وتبرئة القتلة في نهاية الأمر. لكن يبدو لي، على العكس، أنه ينبغي أن نتعرف في ذلك التعبير على مدى دهشة أرندت و(إثبات حالة مضادة للتضحية)[18]. لا ينبغي تصور «تفاهة الشر» كتأكيد على نظام أخلاقي في موضوع الشر- إذ إن شروراً مثل قتل ملايين الأشخاص ليس فيها أي «تفاهة»، ولا كفرضية ترتكز

---

(17) Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Quarto (Paris: Gallimard, 2002).

(18) انظر: Paul Dumouchel, "La technique et la banalité du mal," dans: Marc Anspach, *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'œil du cyclon Colloque de Cerisy* (Paris: Carnets Nord, 2009), pp. 67-102,

ربما هذا البعد ضد التضحية هو ما يفسر مدى عنف ردود الأفعال التي أثارها التعبير. إن لأمر الذي أثار الاستنكار، هو رفض أرندت إضفاء صفة القداسة على الضحايا كما على الجلادين المعذبين.

على مرتكبي تلك الجرائم، الذين قد يعانون من خلل فكري أو معرفي. إن تعبير «تفاهة الشر» يعبر عن ذهول حنّة أرندت حينما تبيّنت مدى التفاوت الموجود بين فداحة الجريمة وشخص الجاني.

ومما أثار ذهول أرندت في محاكمة إيخمان، هو فقدان التناسب بين الجاني والجريمة، بين بورجوازي صغير تافه، يتوق إلى الترقية في نظام البيروقراطية الضيق، وبين الرعب الفظيع الذي كان هو أحد صنّاعه الأساسيين. ليس المقصود بتعبير «تفاهة الشر» أن الشر الذي اقترفه إيخمان كان تافهاً، وجريمة عادية بمختصر القول. إن التعبير يحيل بالأحرى إلى تفاهة الجاني، إذ لا شيء في تلك الشخصية البشعة والتافهة يدع مجالاً للشك بضخامة الجريمة التي أصبح مداناً بها. ليس إيخمان سوى رجل عادي جداً، وحتى جريمته الفظيعة لم تنجح في تحويله إلى كائن أكثر إثارة للاهتمام. إن موضوع تفاهة الشر يعبر عن اندهاش أمام ما يمكن أن نسميه بـ (عدم تقديس الجلاد). إن ضخامة وبشاعة الجريمة لا تمنحان أي عظمة لذاك الذي اقترفها. إنهما لا تحيطانه بهالة مقدسة، ولا تمنحانه أي صفة غير عادية، شريرة، تتناسب مع أفعاله، إزاء الإنكار الذي تظهره نفسيته وأساليبه[19].

إن قدره، الخارج عن المألوف، في ارتكابه جريمة غير مسبوقة يخفق في أن يجعل منه شخصاً متميزاً. وتفاهة الشر، تعني أن الشرور الشنيعة يمكن أن تصدر عن أفراد عاديين، ما من شيء خاص يميّزهم، أو يدعوهم إلى هذا الخزي غير المسمى. إن تفاهة الشر تميل بالجلاد إلى مستوى ضحاياه المجهولين والذين لا وجه لهم، إنهم أعداد لا تحصى من أناس غير معروفين لم يكن ثمة ما يدل على المصير الرهيب المرصود لهم. إن حقارة الجلادين

---

(19) نجد عدم التقديس ذاته للجلاد - علمانية حقيقية - لدى بريمو لفي (Primo Levi)، لا سيما في الفصل الثاني: Primo Levi, "La zone grise," dans: *Les Naufragés et les Rescapés* (Paris: Gallimard, 1989).

المعذبين تعني أن أكثر من ستة ملايين ميت لم تكف لتحويل منفذي الجريمة إلى أبطال للشر، إلى أساتذة للعنف. إنها تعني فشل الجلادين المعذبين في إيجاد الاختلاف المطلق، الذي كانوا يعتقدون أنه يبرر أفعالهم.

تقدس آلية المضحّي الضحية، لكن العنف يقدس أيضاً مقترفي العنف، لأن العنف هو المقدس. إن الجلاد، المضحي هو أيضاً كائن «مقدّس»، فالعنف الذي يرتكبه، يرفعه أحياناً إلى رتبة قريبة من الآلهة. لقد توانى جيرارد عن تقديس الضحية، لأنها النبع الذي ينبثق منه المقدس بأكمله. إن تقديس الجلادين والقتلة لا يكون إلا بشكل غير مباشر وثانوي، وهو لا يشكل منهم أقل من موضوع مركزي لكثير من الأساطير والعديد من النصوص الكلاسيكية. وهكذا نجد أن قابيل ورومولوس هم - بدلاً من ضحاياهم - مؤسسو المدن. وإن كانت كثير من الأساطير المؤسسة، تستنبط من جسد الضحية، الثقافة بأكملها، إلا أن أماطير أخرى، يمكن وصفها بـ «السياسات»، تجعل من البطل، من أستاذ العنف، وليس من ضحاياه - من رومولوس، بدلاً من أخيه ريموس، المؤسس. يمكن تلك الأساطير أن تسمى «سياسات»، حيث أنها لا تروي لنا حكاية خلق العالم أو تنظيم الكون، وإنما تحكي لنا عن مؤسسة زعيم ما، ملك، سلالة حاكمة، حائز على السلطة الأعلى. إن التحليل الذي قدمه جيرارد عن الملكية المقدسة، يوحي بوجود رابط متين بين السياسة وتقديس الجلاد، أو بشكل أدقّ: (المضحي). يقول جيرارد بأن أوائل الملوك المقدسين، كان يجب عليهم أن يكونوا ضحايا تنتظر التضحية بها، لكنهم نالوا صفة الألوهية مسبّقاً، وقد استطاعوا الاستفادة من ذلك الزمن لكي يأجلّوا إلى أبعد وقت ممكن لحظة التضحية بهم، أو يحولوا العنف إلى ضحايا آخرين ويتحولوا هم أنفسهم إلى مضحّين[20].

(20) René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978), p. 61.

ويرى مارسيل غرانيه (Marcel Granet)، أنه في الصين القديمة، كان السادة الأوائل في آن معاً مضحّين وضحايا بامتياز[21]. والمسافة بين المضحي والمضحى به، ليست أبداً كبيرة جداً بما أن الإله الذي يطالب بالأضاحي هو نفسه الضحية القربانية الأولى. ليس من المدهش إذن في الأساطير «السياسية»، أن يصبح المضحي هو المضحّى به غالباً، أو أن يتحول البطل، أو الجلاد إلى ضحية. ويروي المؤرخ الروماني تيتوس ليفيوس روايتين عن موت رومولوس. بحسب الرواية الأولى، فإن البطل، أثناء عاصفة هبّت وهو يستعرض جيشه، رُفع مباشرة إلى السماء وأصبح كويرينوس، إله الحرب. أما بحسب الرواية الثانية، فقد كان خلال العاصفة نفسها، ضحية قتل جماعي، إذ اغتاله اجتماع أعضاء مجلس الشيوخ. أما المؤرخ بيت تيت ليف المعاصر، فإنه يبدي دهشته من سذاجة مواطنيه الذين قبلوا بسهولة كبيرة الكذبة الكبيرة التي لفّقها أعضاء مجلس الشيوخ بهدف إخفاء جريمتهم. بحسب رأيه، فإن الرواية الأولى عن موت رومولوس ما هي إلا عقيدة، خدعة، يراد منها إخفاء الحقيقة، من أجل تثبيت سلطة مجلس الشيوخ. وبحسب إحدى قراءات جيرارد، فإنه لا يرفض بالضرورة كل تحليل «عقائدي»، لكنه يعدّل محتواه بشكل عميق. في المقام الأول، يرى أولئك الذين اغتالوا الضحية أن الأسطورة تخفي حقيقة جريمتهم. وحقيقة أن الجهل عام، وأنه يشمل مجلس الشيوخ، بدل أن يكون مقتصراً على أولئك الذين يراد خداعهم، أي الشعب، لا تمنع، وإنما على العكس، تجعل من المرجح أكثر أن يستغل البعض ذلك من أجل مصالحه الخاصة.

وما إن يصبح البطل ضحية، حتى يصبح إلهاً. وحتى إن نجح غالباً في تأجيل لحظة قتله، فإن المضحي، أستاذ العنف، نادراً ما يفلت من الموت العنيف. بيد أن تقديس بطل ينبثق من العنف البطولي نفسه، من

(21) René Girard, *La civilization chinoise* (Paris: La Renaissance du livre, 1929).

المركز الأعلى الذي يحتله البطل في تنافسه على المحاكاة حيث يفرض نفسه بالقوة. ويمنح العنف هيبة مقدسة لأولئك الذين يفوزون. ويجعلهم أصحاب اللعبة التي تبقى ألوهيتها هي المسيطر المطلق. ليس بأمر عارض، إن كانت الضحية المؤلّهة بطلاً في الغالب، ينتهي به الأمر إلى الإخفاق بدل أن يكون فرداً ما. إن عنفه الذي كرّسه بوصفه نموذجاً يُحتذى، جعل الاتفاق على العنف ضده أمراً أكثر احتمالاً، وبالتالي كان الانسجام بشكل أفضل مع تغير مظهره إلى آلهة[22]. إن تقديس البطل، والجلاد، والمضحي، يؤمّن تناسباً، وتوافقاً جوهرياً، وأنطولوجية، بين الفرد وأفعال العنف التي ارتكبها. هذا التناسب، وذاك القدر، بين الشخص وفعله العنيف هو بالضبط ما يضفي عليه صفة البطولة.

والحال تلك، في العالم الحديث، لم يعد ثمة أبطال بهذا المعنى إلا ما ندر. بالتأكيد، هناك دائماً «أساتذة عنف»، لكنهم أكثر فأكثر، ليسوا سوى مرتكبي عنف. لقد تملّص المجد منهم، ولم يبق إلا ضحاياهم. وهذا في النهاية ما تعنيه فرضية تفاهة الشرّ: يتلاشى التوازن بين فاعلي العنف وأعمالهم. لم يعد يوجد قياس بين الفعل المرتكب وبين الفاعل. لم يعد موجوداً سوى عدم التناسب بين جرائم غير مسبوقة وبين أفراد تافهين يرتكبونها، وهم أناس عاديون جميعاً. لقد جسد إيخمان، بحسب رأي أرندت، ذلك البون الشاسع وعدم التناسب؛ إنه الدليل على أنه، في العالم الذي نعيش شروره، يصبح أشرّ الشرور أمراً تافهاً، بما أن كل شخص بوسعه أن يقترفه[23].

(22) فيما يتعلق بالروابط بين تقديس الضحية وأساتذة العنف، انظر: Paul Dumouchel, «De Chivo expiatoro a Dios,» *Revista Anthropos*, no. 213 (2006), pp. 88-98.

(23) اليوم، وبعد مرور خمسين عاماً تقريباً على ابتكار حنة أرندت لذلك التعبير، فإن تلك الإمكانية، بأن أشر الشرور أصبح اليوم في متناول فعل أي فرد، أصبحت حرفياً أمراً =

يتجلى عدم التناسب، في المقام الأول، بين الفاعل الوضيع والفعل الفظيع على شكل خلل بين الفعل والنيّة التي تدفع إليه. إن النتائج السيئة للفعل، ليس هي الهدف الذي يرجوه الفاعل، وتلك النتائج ليست هي التي تدفعه إلى التصرف. وليس الأمر أنه يجهلها أو أنه غير مدرك لها، بل على العكس، إنما تلك النتائج ليست سوى ثانوية وإكسسوارات بالنسبة إلى الهدف الذي يصبو إليه الفاعل. لقد كرر إيخمان مرات عدة أثناء محاكمته، أنه لم يكن مدفوعاً بكراهية متأصلة تجاه اليهود[24]. لم يكن الهدف الذي يصبو إليه شخصياً إفناءهم جسدياً. لم تكن تحركه إلا الرغبة في إتقان عمله وإرضاء رؤسائه. لقد صعقت أرندت من التباين غير المنطقي بين الفعل، أي تنظيم الإبادة الممنهجة لملايين الأشخاص، وبين المقصد، أي الأسباب التي دفعت إيخمان إلى أن يصبح الرئيس الإداري لصناعة الموت، والتي هي الرغبة في إنجاح سجله المهني وفي أن يكون موظفاً جيداً. لم يكن يريد إيخمان السوء بضحاياه، لم تكن الملايين الستة من الأموات بالنسبة إليه إلا وسيلة لبناء حياته المهنية! تلك البشاعة هي التي أذهلت أرندت، لأنه إن كانت الرغبة في بناء الحياة المهنية هي الأمر الأكثر طبيعية في العالم، فإن إبادة ملايين الأنفس البشرية جريمة لا يمكن قياسها. لتلك الهاوية ظلّ إيخمان غير مدرك حتى النهاية. إن إخفاقنا في التفكير فيما نقوم به، هو بالضبط، بحسب رأي أرندت، ما يجعل الشر تافهاً، وهو الذي يجعل أياً كان، قادراً على ارتكاب الجرائم الأشد فظاعة.

إن إيخمان أشبه بأولئك الذين شاهدوا دون اعتراض مجزرة آلان مونيه، إنه لم يفكر قط بأن عليه أن يتخلى عن ما يرغب به، في سبيل

= صحيحاً، منذ أن أصبح، من الناحية التقنية، بإمكان فرد ما منعزل، أن يحصل على سلاح نووي ويفجره.

(24) Arendt, *Eichmann à Jérusalem.*

مساعدة الأبرياء، أشخاص لا يربطه بهم أي تاريخ، غرباء لم يكن يرتبط بهم بأي طريقة معينة. لكن، سيقال، هناك اختلاف هائل، بين أولئك «الذين لم يفعلوا شيئاً» وبين إيخمان الذي كان فاعلاً رئيساً، وطرفاً فاعلاً في مشروع بشع. أجل بالتأكيد! لكن هناك أيضاً استمرارية، لأن ما جعل مشاركة إيخمان سهلة جداً، وما شكّل أساس عجزه عن التفكير فيما يفعل، هو نفسه الذي سمح بجمود «المشاهدين» في جريمة أوتفيه. لا هذا ولا هؤلاء، لم يكن لديهم أي «سبب» خاص في الدفاع عن الضحايا الذين يغتالهم الآخرون- وهذا أيضاً ما فتئ إيخمان يردده[25]. كانت الحجة التي قدمها إيخمان أكذوبة كبيرة، ذلك أنه كان متورطاً بشكل فعال في الجريمة، ولم يستطع أن يناشد في إطلاقها الخارج الذي يسعى إلى الاستفادة منه. مع ذلك، فإن إيخمان قد كشف ايضاً عن أمر. إن كان إيخمان قد قدم تلك الحجة، فهذا لأنه اعتبرها أمراً مسلماً به، ويشاركه فيها بشكل طبيعي، مستمعوه، إنها اللا مبالاة تجاه أولئك الذين لا ندين لهم بشيء. كان يتوقع أن يعترف الجميع بأن لا أحد ملزم بشيء تجاه أناس غير معروفين، وأعطى «برهاناً» على أنه لم يكن مسخاً مخيفاً، تلك المساعدة التي كان قد قدمها عام 1943، حينما كان (الحل النهائي) يأخذ مجراه، لإبنة صاحب عمل سابق يهودي عمل عنده، وسهّل لها الهجرة إلى سويسرا[26].

العنف والفعل

إن المسافة بين الفاعل والفعل، والتلاؤم بين القصد والعمل غير مسلم بهما في حقيقة الأمر. وإن كان موضوع تفاهة الشر يعبر عن دهشة أرندت تجاه انعدام التناسب بين الجريمة والمجرم، فإن التوازن بين الفاعل

---

(25) المصدر نفسه، ص 22.

(26) المصدر نفسه، ص 29-30.

وفعله ليس بظاهرة طبيعية عفوية. على العكس، إنه يتشكل اجتماعياً عبر عملية تفاعلات بين الفاعلين. بحسب رأي أرندت، فإن الفاعلين يقومون بالتصرف علانية. وأفعالهم واقوالهم التي ترافقهم، تعبّر عنهم(27). إن الفعل، حينما يكشف لي الآخرون، يكشفني لنفسي، لأن القصد لا يزال في الأصل غير ملائم بالنسبة إلى الفعل. على الأقل، إن كان ينبغي أن نفهم من «القصد» الأمر الذي يسبق الفعل ويحركه، ذلك أن كل فعل يطلق سلسلة أحداث غير متوقعة، وبالتالي، فإن دلالته لا يمكن أن تُعطى مقدماً. لأجل ذلك، فإن الفعل، بالنسبة إلى أرندت، لا يمكن فصله عن الكلام. إن التصرف، يقتضي قبل كل شيء مسؤوليتنا عن أفعالنا. إنه الإقرار حينما نتكشف في تنفيذ الفعل، أو الاقتناع نفسه في الوقت الذي تصبح فيه أفعالنا مرئية للآخرين. إن التصرف هو الاختيار ذاته، حينما نقدم الوعد، أو نطلب الغفران، أو نتحدى المعارضين، أو حينما ننمحي أمامهم. إن التفكير فيما نفعله، وتقدير نتائج ما نفعل، ونجاحنا في أن نضع أنفسنا مكان الآخرين، كل ذلك بحسب رأي أرندت، مهارات ترتبط بشكل ثابت بقدرتنا على الكلام، والقول، والنقض، والتعرف على ذاتنا، وقبول الاعتراف بنا بوصفنا فاعلي أفعالنا.

تلك المواقف تستلزم وجود مساحة عامة حيث يمكن للفعل أن يعبر عن نفسه وسط التعارض. إن التصرف بالمعنى الدقيق، غير ممكن إلا وسط تلك المساحة، ويتطابق مع بُعد الشرط الإنساني ذاك الذي هو الشأن السياسي. ترى أرندت أن الفعل يشكّل الوسيلة الأساسية للشفافية. ويتيح لنا الشأن السياسي اكتشاف ماهية أفعالنا، وهل نحن مستعدون للقبول بنتائجها؟. إن الشأن السياسي، بهذا المعنى، هو إضفاء الطابع المؤسسي

(27) Hannah Arendt, *Condition de l'homme modern* (Paris: Calmann-Lévy, 1961).

على السياق العام الذي بفضله يتحقق توازن بين مقاصدنا وأفعالنا. أي مساحة عقلانية ونقاش سياسي.

وعندما يتحقق ذلك، بوسعنا أن نتساءل إن كان فشل إيخمان في «التفكير بما فعل»، وإن كان عدم التلاؤم بين فعله ومقصده الذي كان يحثّه، غير منطقي لعدم توفر الخطاب العام في ألمانيا النازية، بسبب غياب مساحة مشتركة حيث الأفراد الفاعلون بوسعهم أن يعرضوا أعمالهم جهاراً ويجادلوا حولها. إن إيخمان الذي كان موظفاً بيروقراطياً في نظام قمعي، تكمّم فيه أفواه كل معارضة، لم يصعد أبداً إلى مسرح يمكن أن يقدم فيه العرض، ويتم تمثيله والحكم عليه. إن هذا ما قد يفسر «غياب تفكيره»، وعجزه عن وضع نفسه محل الآخرين. في ألمانيا الهتلرية، لم يكن بوسع المرء أن يناقش قيمة (الحل النهائي) أو يعترض عليها. إنها قيمة لم تكن تشكل موضوع نقاش ممكن. كان لا بد بالتأكيد من التواصل بين أولئك الذين يعرفون وأولئك الذين كانت إدارة الموت عملهم اليومي، من أجل إكمال المشروع، لكن الهدف نفسه لم يكن أبداً معروضاً للاعتراض ولا للشكّ به. إن كان من المسموح به رفض المشاركة في القتل الجماعي، إن ذكر المرء ضعفه أو افتقاره للشجاعة، فإن سياسة القتل نفسها لا يمكن أن تكون موضع تنكّر لها. إن عدم قدرة إيخمان على «التفكير بصنيعه الذي صنعه»، وعدم قدرة الآخرين من المشاركين، متعاونين أو منفذين للفعل، وعدم أهليتهم لتقديم الرعب الأخلاقي في أفعالهم، ربما كل ذلك، يسير جنباً إلى جنب مع عدم القدرة على الكلام، وسط الافتقار إلى المساحة العامة للنقاش. لعلّ تفاهة الشر هي في آن واحد انعكاس ونتيجة لذلك الاختفاء للخطاب العام.

وهكذا، لم يتضح إن كان وجود مساحة عامة للنقاش كافياً لحمايتنا من فتنة العنف، وكافياً ليضمن أن تكون قراراتنا جيدة وأفعالنا صائبة. إن

«التفكير فيما نفعل» لا يحظر العنف ولا الأفعال السياسية الشنيعة. لقد شكّلت المدينة اليونانية، وأثينا على الخصوص، بالنسبة إلى أرندت، مثالاً ممتازاً عن مساحة عامة حيث الفعل والمقاصد كان بوسعهما أن يعبرا عن ذاتهما جهاراً ويحددان خطوتهما. إن النقاشات العامة التي يمكن أن نقرأها، على سبيل المثال، لدى المؤرخ ثوسيديدس (Thucydide)، تؤكد ذلك الحكم. حتى وإن كانت المداولات التي رواها ذلك المؤرخ اليوناني «تاريخية» بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا تعكس المناقشات الدقيقة التي جرت في تلك المناسبات، لكنها تبين أن القرارات التي اتخذتها أثينا خلال حرب البيلوبونيز صدرت من موقع المعرفة التامة بالملابسات، وذلك بعد نقاشات عامة أجراها أشخاص فاعلون مدركون لنتائجها.

وقد حصل أن مدينة ميتيلين، أحد أعضاء رابطة أثينا، تمردت ملتحقة بمعسكر إسبارطة. ولما غزتها أثينا من جديد، قرر المجلس العام الحكم بالإعدام على جميع الرجال الذين هم في سن حمل السلاح، بدلاً من معاقبة تنال فقط أعضاء الحزب الأرستقراطي الذين أثاروا التمرد. وفي الغداة، استأنف المجلس مداولته، وبعد نقاش، غيّر رأيه؛ إذ يروي المؤرخ ثوسيديدس بالتفصيل كيف أن الرحمة غلبت العدالة. وعلى النقيض، عندما استولى الأثينيون على جزيرة ميلوس، وهي مستعمرة إسبارطية هاجموها لأنها رفضت الانضمام إلى رابطتهم، مع أن تلك المستعمرة جرى إعدادها لتبقى على الحياد في النزاع الذي تتعادى فيه إسبارطة مع أثينا، قام الأثينيون بإبادة كل رجال ميلوس، وأخضعوا النساء والأطفال للعبودية، وأسكنوا المدينة من جديد مستوطنين من أثينا[28]. كانت إبادة جماعية حسب الأصول،

---

(28) Thucydide, *La guerre du Péloponnèse,* livre III, 36-50 pour Mytilène et livre V, 84-116 pour Mélos.

بالمعنى الدقيق الذي أعطاه لها رافائيل ليمكين (Raphael Lemkin)، الذي أبدع ذلك المصطلح[29].

في الحالتين السابقتين، تم اختيار الفعل علانية وقبوله مع جميع نتائجه. كذلك بيّن برنارد إك (Bernard Eck) أن المذابح التي ارتكبها الأثينيون خلال حرب البيلوبونيز، وإبادة جميع السكان من الذكور في كثير من المدن المحتلة، لم يتم ارتكابها أثناء المعارك. لقد خلص الأثينيون إلى قرارات مدروسة، صوّت عليها مجلس المواطنين بعد نقاشات عامة، وغالباً ما كان يتم تنفيذها حالما تضع الحرب أوزارها[30]. إن إبادة الرجال، وإخضاع النساء والأطفال للعبودية، وإعادة إسكان أراضي المدينة المحتلة بالمستوطنين الأثينيين، بعد إجراء التعديلات الضرورية (Mutatis Mutandis)، هو ما أراد هتلر فعله في بولونيا وأوكرانيا. كل تلك «الحلول النهائية» الأثينية تم اتخاذها علانية بعد مداولات حرة وديمقراطية.

إذن، ليس غياب الشأن السياسي هو الذي يعكس تفاهة الشر. إن الجرائم السياسية الأشد فظاعة ترتاح بشكل جيد للديمقراطية التشاورية ووجود مساحة نقاش عامة. إن تفاهة الشر تسير جنباً إلى جنب مع تأسيس أنظمة سياسية حديثة، سواء أكانت ديمقراطية أم لا، فيها لم يعد الجلاد والضحية مقدَّسين. إن حظر الحديث علانية أو النقاش جهاراً حول أساس سياسة الإبادة، يوحي في الواقع ببقية من هالة مقدسة ما تزال معلّقة بفعل

---

(29) Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe* (Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1944), p. 79:

مخطط مدبر يهدف إلى تدمير القواعد الأساسية لحياة جماعة قومية، بهدف إبادة الجماعة نفسها.

(30) Bernard Eck, "Essai pour une typologie ded massacres en Grèce classique," dans: Davide El Kenz, *Le Massacre: Objet d'histoire* (Paris: Gallimard, 2005), pp. 72-120.

القتل. وإن الشر لا يصبح حقاً تافهاً إلا عندما تصبح إبادة شعوب بأكملها سياسة رسمية للدول. عندما يصبح الدمار النووي لملايين الأفراد موضع نقاش عام، وموضوع حجج متعقّلة بين مواطنين أحرار ومسؤولين، حينذاك يصبح الشر فعلاً تافهاً.

في الحقيقة، إن ما يشهد على عدم التناسب بين الفعل والفاعل، ليس غياب مساحة عامة للنقاش. وحقيقة أن مرتكبي الجرائم الفظيعة كانوا أناساً عاديين، تدل على عدم تقديس الجلادين. وهذا يعني أن أفعالهم، وجرائمهم، وعنفهم، لم تنجح في تحويلهم إلى حيوانات مخيفة أو أبطال. لماذا؟ لأن الآلية ذاتها التي تفسر لا مبالاة، أولئك الذين جاؤوا إلى معرض أوتفيه، بمصير آلان دو مونيه، تفسر عدم اكتراثهم بقاتليه. لماذا الأفعال التي لا تصدق، والجرائم الهائلة والمخزية التي ارتكبها إيخمان، لم تكن كافية لتحوله إلى بطل عنف أو إلى مسخ بشع؟ لأن الغالبية لم تكن تهتم أكثر منه بمصير ضحاياه. ويرجع عدم تقديس الضحايا وعدم تقديس الجلاد إلى ظاهرة التقليد التي تمنع استقطاب المجموعة ضد ضحية وحيدة وتترك كل واحد لمصيره.

من «جرائم السلام» إلى الإبادات الجماعية

كما رأينا سابقاً، قدمت نانسي شيبر هيوز فكرة «تواصل الإبادة الجماعية»[31]. وبحسب رأيها، توجد ممارسات يومية للعنف، عادية ومقبولة من الجميع، تسبق، بطريقة ما، أفعال الإبادة الجماعية. تلك الممارسات

(31) Nancy Scheper-Hughes, "The Genocidal Continuum," in: J. Mageo, éd., *Power and the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 27-49, and "Coming to our sences," in: Alexander L. Hinton, *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 348-381.

تجعل القبول المعمّم للجرائم الفظيعة أمراً أكثر سهولة، كما لو أن تلك الجرائم بمثابة أفعال طبيعية و«تافهة». إن الإبادات الجماعية تبدو لنا أحداثاً عجيبة، لا تقاس بالحياة الطبيعية التي سبقتها. ذلك الانقطاع ربما هو ظاهري أكثر مما هو حقيقي. وبين الإبادات الجماعية وبعض الممارسات الحالية في الحياة اليومية، ليس من السهل دائماً تحديد أين يندرج الانقطاع. وتلك الممارسات سمّتها شيبر هيوز «جرائم السلام»[32]، وذلك بناءً على فرانكو بازاغليا. ويعمل مفهوم «جرائم السلام» خلال مفهوم جرائم الحرب. ويُردّ إلى العنف «الشرعي، والمنظم والمألوف (على وجه الخصوص) الكامن في التشكيلات الاجتماعية والسياسية - الاقتصادية الخاصة»[33]. إلا أنه على عكس الظلم البنيوي المرتبط بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية التي تتعلق بحالة المجتمع، مثلًا توزيع الأعباء والمزايا، فإن جرائم السلام تشبه الجرائم بالمعنى الدقيق للكلمة. إنها أفعال يضعها أشخاص لا يمكن تحديدهم، تنتهك الحقوق أو السلامة الجسدية أو العفّة الأخلاقية لأشخاص آخرين.

بمَ تتميز الجرائم بالمعنى الحرفي، وتشبه العديد من الجرائم ضد الإنسانية؟ بحسب قاعدة عامة، فإن جرائم السلام تتوافق مع أفعال قانونية تماماً. كذلك، فإن أفعال العنف التي ترتكبها الدولة ضد مواطنيها، والفظائع التي يقترفها ممثّلو الدولة، يتم ارتكابها غالباً باسم سلطة شرعية معروفة أمام الجميع. لأجل ذلك، فإن إجراء ملاحقة قضائية للجرائم المقترفة ضد الإنسانية، يقع عموماً على عاتق محاكم دولية، إذ في المكان وفي الزمان الذي ارتكبت فيه، لا تكون في الأعم الأغلب «جرائم» إطلاقاً، وإنما أفعال مسموح بها، وأحياناً حتى يوعز بها القانون. ويسعى فاعلو الجريمة ضد

(32) Franco Basaglia and Franca Basaglia Ongaro, *Crimini di pace* (Milan: Baldini Castaldi Dalai, 2009).

(33) Scheper-Hughes, "The Genocidal Continuum," p. 30.

الإنسانية، حينما يجرّون أمام المحاكم، إلى الاستفادة من تلك الشرعية. نحن عموماً نرفض حقهم في ذلك، لكننا في هذه الحال نحن أمام قضية[34]. إن مرتكبي جرائم السلام بوسعهم هم أنفسهم، أن يبرزوا شرعية أفعالهم، لأن السلطة التي يعتمدون عليها، ليست فقط لا تكبحهم، وإنما هي أحياناً مسؤولة عن إضفاء الطابع الرسمي على الأفعال التي تُنسب لهم.

وتشير شيبر هيوز أيضاً إلى أن جرائم السلام تفيد إلى حد ما، في تحقيق «السلم»، أي أنها تشارك في حفظ النظام الداخلي للمجتمع. وتورد هنا مثالين على ذلك: الصناعة الإصلاحية في الولايات المتحدة، والطريقة التي تتم بها معاملة المسنّين في العديد من المؤسسات المكلفة بتقديم العناية لهم. إن سكان الولايات المتحدة الأميركية يعادلون حوالي 5٪ من سكان العالم، لكن الأشخاص السجناء في ذلك البلد يمثلون 25٪ من السكان المعتقلين في العالم. هناك أشخاص في السجن في الولايات المتحدة أعلى بمرتين تقريباً مما هي الحال في الصين، التي سكانها أكثر مع ذلك بخمس مرات! إن أكبر دولة عظمى في العالم هي التي فيها أعلى معدل سجون في العالم. من هؤلاء المسجونين، ثمة 75٪ منهم حُكم عليهم لارتكابهم جرائم غير عنيفة، ويعاني حوالي نصف المعتقلين من أمراض عقلية، و50٪ منهم من السود، في حين أن السود لا يشكلون إلا 14٪ من مجمل سكان الولايات المتحدة، وأخيراً، فإن 70٪ من السجناء يتحدرون من أقليات عرقية مختلفة.

---

(34) في الواقع، لا تسمح محاكم الجرائم ضد الإنسانية عموماً للمتهمين، من أجل دفاعهم، بإمكانية التذرع بشرعية العمل في الوقت الذي تم ارتكابه. إنها تواجه هذا الدفاع بالبند المسمى «اللا شرعية الواضحة»، وبحسبه حتى وإن كان ارتكاب الفعل استجابة لأمر صادر من السلطة القائمة شرعياً، فإن ذلك الأمر- مثلاً، قتل نساء وأطفال أبرياء - إن كان غير شرعي بصورة واضحة، فإن المتهم لا يستطيع إبراز الشرعية المزعومة لفعله. انظر، في هذا الموضوع: Mark J. Osiel, *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah* Arendt (New Haven: Yale University Press, 2001), en particulier pp. 149-164.

وقصارى القول، إن غالبية المعتقلين يتحدرون من أقليات ومن مجموعات اجتماعية محرومة[35].

هناك عاملان أساسيان يفسران النمو السريع والمستمر للأناس المسجونين الأميركيين منذ ثمانينيات القرن الماضي. السبب الأول هو إقامة صناعة سجون معقدة وحقيقية يتجاوز دورة رأس مالها اليوم 5 مليار دولار. ذلك أن المعتقلين في السجون يعملون. وهم يشكلون يداً عاملة رخيصة الثمن. وبشكل متزايد، أخذت الولايات الأميركية، والبلديات، وحتى الحكومة الفيدرالية، تُدخل مشاريع إصلاحية خاصة، وذلك لكي تواجه مشكلة اكتظاظ السجون، ولكي تقلص النفقات المرتبطة ببناء مراكز توقيف جديدة. إن السجون الخاصة هي مشاريع تجارية هدفها الطبيعي والشرعي تحقيق الربح. ونتج عن ذلك أن تلك الشركات لديها غالباً مصلحة في أن تحافظ، وراء القضبان، على يدها العاملة الأسيرة والرخيصة. وما يحدث أنه في المنشآت الخاصة، تمديد العقوبات بسبب السلوك السيىء هو أكثر حدوثاً بثماني مرات مما هو عليه في السجون الفيدرالية! أما العامل الثاني فهو ثقافة الأمن وتطور عقلية جزائية تزداد العقوبة فيها أكثر فأكثر، والتي تتأكد على حساب إعادة الدمج الاجتماعي وإعادة أهلية المسجونين. إنها تدعم إنزال العقوبة الشديدة، حتى بالنسبة للإساءات الصغرى، وتدعم إجراءات التوقيف الاحتياطي بالنسبة لأصحاب السوابق.

إن الصناعة الإصلاحية للسجون الأميركية تشكل مثالاً تقليدياً للظلم واستغلال المجموعات المحرومة. والأمر يتعلق، بهذا المعنى، بمشكلة سياسية بحتة. لكن، وبطريقة شرعية تماماً يجري انتهاك حقوق بعض الأشخاص ذوي الإعاقة الذهنية، والمهاجرين، والمهاجرين المتسللين أو

---

(35) انظر: http//www.prisonsucks.com.

غير ذلك، وصغار المجرمين الذين حُكموا بعقوبات غير متكافئة، وجميع أولئك الذين لا يسمح لهم دخلهم أو مستوى تعليمهم إلا ببالغ الصعوبة بأن يجدوا لأنفسهم دفاعاً جيداً. عموماً، تقبل الغالبية العظمى من الشعب الأميركي أشكال العنف تلك. ويعتقد الأميركيون أن تلك العقوبات مبررة، وأن أولئك الذين هم في السجون يستحقون إدانتهم، وذلك دون أن يتساءلوا أبداً إن كانت العقوبة هي فعلاً عادلة. هذا هو الذي يحدد بدقة ماهية جرائم السلم: إنها أشكال عنف طبيعية، شرعية، ويقبلها الجميع. إنه شر تافه وعادي لا يتعلق بنا ويصيب أشخاصاً لا ندين لهم بشيء.

أما المثال الثاني، فهو يتعلق بالأشخاص المسنين، وهو مثال أكثر تكديراً، لأنه ليس مثالاً سياسياً بشكل مباشر. نحن نبعد الأشخاص المسنين، حينما لا يعود بمقدورهم الاعتناء بأنفسهم، إلى مقرات استقبال، حيث يُكلف طاقم متخصص بتقديم العناية والخدمات لهم. ومع مرور الزمن، غالباً ما يتحول أولئك النزلاء في نظر طاقم عموماً مثقل بالأعباء، سيىء الإعداد المهني، وينال أجراً منخفضاً، إلى أشياء بعد أن تنزع عنهم صفة الأشخاص، ويصبحون أجساداً ينبغي غسلها، وإطعامها، والاعتناء بها، ونقلها، وإعادتها إلى المكان الذي يمكن أن تكون فيه أقل إزعاجاً ما أمكن، أجساداً لا نرد عليها حينما تريد أن توجه إلينا الحديث، وتوسلاتها غير مسموعة. ويضاف آنذاك إلى ضعفها الجسدي والعقلي بسبب الهرم غالباً، عدم الأهلية الاعتبارية بكونها لم تعد أشخاصاً، ولا حتى أي شخص. ذلك العنف، وتلك الممارسات الإقصائية لجميع أولئك المسنين في أن نتركهم يموتون بهدوء كما لو أنه ما من شيء آخر يمكن فعله، هي ممارسات قانونية. وهي ممارسات بنيوية ومؤسساتية. وتحدث في أماكن لا نزورها إلا نادراً، ولا نعرف عنها إلا النزر اليسير من الأمور، ولا نريد أن نعرف المزيد عنها.

نحن نقبل حالة الأشياء تلك برمتها بحيث نعتبرها بالتأكيد أمراً مؤسفاً، لكنه أمر لا يمكن تجنبه[36].

إن جرائم السلم، ذلك الشر الذي ذكرناه آنفاً هو على الأرجح تافه، بل لعلنا سنقول إنه تافه إلى حدّ أن أطروحة الاستمرارية بين جرائم السلم والإبادات الجماعية لن تكون مقنعة حقاً. لقد انتقلنا هنا من رفض مساعدة شخص في خطر إلى القتل على الصعيد الصناعي، إلى ممارسات الحبس في دولة ديمقراطية، إلى التخلي عن المسنّين المبعدين في الدور الخاصة بهم، حيث هم ينتظرون الموت، وقد نبذهم المجتمع. أليست تلك الظواهر مختلفة اختلافاً بالغاً؟ أليس من الخطأ، بكل بساطة، أن ندّعي أن اللا مبالاة الإجرامية لدى إيخمان تماثل لامبالاتنا إزاء مصير الأشخاص المسنين أو المسجونين الأميركيين؟ ربما سيكون من غير الدقيق أن ندّعي ذلك. إن الطرح الذي أدافع عنه هنا مختلف. أنا لا ألمّح إلى أن الاستخفاف القاتل من جانب إداريّ الموت نحو ضحاياه هو مثل إخفاقنا في إرادتنا معرفة ما هي نتائج أفعالنا وفشلنا في تصور تلك النتائج[37]. لم يكن لدى إيخمان أي ضعف معرفي إزاء نتائج أفعاله. لقد كان مدركاً تماماً للهدف النهائي من عمليات النقل التي نظمها والظروف التي كان يسافر فيها «زبائنه».

إن ما يربط بين تلك الأشكال المختلفة من اللا مبالاة، هو الآلية الاجتماعية التي تجعلها ممكنة الحدوث. وما يجعل شخصاً ما قادراً على

---

(36) في هذا الصدد، نجد حالة الممرضة الانكليزية مارغريت هايوود (Margaret Haywood)، التي شطب اسمها من نقابة الممرضات لنشرها فيديو تم تصويره في دور ومؤسسات المسنين التابعة للدولة، يعرض المعاملة السيئة التي يتلقاها المسنون يومياً، وهو فيديو مفيد في هذا الموضوع. انظر: Jenni Russell, "To Sack Nurse for Exposing Cruelty is a Farcical Injustice," *The Guardian* (28 avril 2009).

(37) على عكس ما يشير إليه غانتر آندرز (Günter Anders) في كتاب: Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann* (Paris: Rivage, 1999).

أن يكون لا مبالياً بمصير شخص آخر، هو أنه غير ملزم بالتدخل لصالح ذلك الشخص، أو كرهاً له. ولنقل بعبارة أخرى، إن العامل المهم هنا، ليس المسافة المكانية، أو صعوبة معرفة ما يحدث للآخر أو تصوره، ولا حتى المسافة الاجتماعية، بالمعنى الذي نفهم فيه هذا المصطلح عموماً، وإنما ما يمكن أن يسمّى بـ المسافة الأخلاقية بين الأشخاص الفاعلين. إن المسافة الأخلاقية بين شخصين تتناقص حينما تزداد بينهما الالتزامات المتبادلة، سواء التزامات الكراهية أو المساعدة، وتتسع تلك المسافة حينما يتناقص عدد تلك الالتزامات. وتلك المسافة مع ذلك لا تتوقف على الالتزامات التي يعتقد الأشخاص أنها لديهم أو يشعرون بأن على كاهلهم أن يفوا بها تجاه بعضهم بعضاً. إن المسألة ليست معرفية، إنها لا تتوقف على ما يفكر به الأشخاص أو يعتقدون. فالتزامات التضامن المتبادلة التي توحد الأشخاص الفاعلين تكون عامة وموضوعية. وانتهاكات أولئك الأشخاص يعاقب عليها أعضاء الجماعة الآخرين، وتكشف كل واحد أمام أعضاء الجماعات الأخرى. إن التقارب الأخلاقي يتوافق مع جماعات التضامن.

في مجتمعات كمجتمعاتنا، حيث تتلاشى شيئاً فشيئاً كل الجماعات الوسيطة، تكون المسافة الأخلاقية بين جميع الأفراد عموماً نفسها؛ في حدها الأقصى. ليس ثمة أي التزام متبادل تجاه بعضنا البعض، إلا تجاه عائلتنا وأقاربنا. نحن أحرار تجاه بعضنا البعض. لأجل ذلك بوسعنا أن نكون غير مبالين بمصير الآخرين، وهذا ما يقودنا إلى أن نطرح بعبارات نفسية، مسألة الاهتمام الذي يوليه شخص ما لمصيبة شخص آخر، أو مسألة المساعدة التي هو مستعد لتقديمها له. إن لا مبالاة إيخمان، أو لا مبالاة الفلاحين المجتمعين في معرض أوتفيه، أو لا مبالاتنا إزاء «جرائم السلم» كلها بمثابة ظاهرة اجتماعية. والمظهر النفسي للمسألة هو انعكاس للمسافة الأخلاقية الفاصلة بين الأفراد. هذا المظهر يعني أنه الآن، أصبحت مسألة

التضامن نحو أولئك الذين لا ندين لهم بشيء قد أصبحت مسألة على كل فرد أن يستجيب لها بشكل فردي. وإن ما يجعل أفظع الشرور تافهة، ليس اللا مبالاة ذاتها، وإنما الترتيبات الاجتماعية التي تسمح بذلك وتحيلنا إلى مسؤوليتنا الفردية.

الوشاية السياسية في ألمانيا النازية

إذن لا تشكل المسافة الأخلاقية السبب وراء عنف الإبادة ولا السبب وراء التخلي الإجرامي عن أشخاص هم في حال الخطر. إن السبب، أي المبدأ المحرك هو بالأحرى ما يدفع الأشخاص الفاعلين إلى أن يستغلوا لمصلحتهم الخاصة حقيقة أن ليس لديهم التزام تجاه آلان دو مونيه حينما يُذبح، أو تجاه جميع أولئك الغرباء الذين يقتلهم الآخرون. ما الذي يدفع الفاعلين إلى اللا مبالاة ويجعلهم يعتبرون السياسات الشنيعة أموراً عادية؟ يمكن أن يساعدنا تحليل الوشايات السياسية على فهم ذلك.

يمكننا اعتبار الوشايات السرية أحد أشكال المشاركات السياسية المفضّلة لدى النازيين (ولدى عديد من الأنظمة القمعية الأخرى). لقد كان الإبلاغ عن الأعداء السياسيين والعرقيين أسلوباً لدى المواطنين العاديين للإسهام في السلطة السياسية وفي تأسيس النظام النازي الجديد. أسلوباً في أن يكون المرء ناشطاً سياسياً وملتزماً بدولة شمولية وغير ديمقراطية. وتظهر مؤلفات روبرت جيلاّتلي (Robert Gellately) بشكل خاص، أنه بدون تلك المساعدة الفاعلة التي قدمها كثير من المواطنين للجيستابو الألماني، نظراً إلى عدد عناصره المنخفض، ما كان قادراً على ضبط الشعب الألماني بكل فاعلية، وتأمين تطبيق قوانين عنصرية وقمع النشاطات السياسية غير المرغوب بها. إن القسم الأكبر من التحقيقات التي سمحت بالاعتقالات

الفردية، مقارنة بمطاردة المجموعات، قد بدأت بتقديم وشاية ما[38]. كانت السلطة النازية تشجع «الألمان الجيدين» على تسليمها «أعدائها» المتكتّمين، أولئك الذين يدّعون أنهم مخلصون، لكنهم في الحقيقة خائنون، أو شيوعيون، أو معارضون للسلطة بفئاتهم كلها، أو يهود يحاولون إظهار أنفسهم على أنهم آريون. وهكذا، من دون الوشايات، ومن دون الدعم الإرادي والعفوي من أشخاص كثر ومجهولين، ما كان بوسع السلطة النازية إطلاقاً أن تدخل بعمق كبير في الحياة اليومية للمواطنين الألمان، ولا كان بوسعها أن تكتشف وتدمر هذا القدر من «أعدائها».

إن التبليغ السري هو ممارسة سياسية بالغة الخصوصية، حيث أنه يشجع المشاركة السياسية للجميع وفي آن واحد، ينظّم رسمياً تلاشي المساحة العامة. وعلى النقيض من تبادل الحديث وسط مساحة نقاش مشتركة، فإن الوشاية هي شكل من المشاركة الشعبية غير الديمقراطية. إن الوشاية ليست متاحة للمعارضة أو لاختلاف الرأي، إنها تتم في السرّ وتفسح المجال لتحقيق بوليسي سيحدد «حقيقتها». في حين أن النقاشات السياسية العامة تجري في حيّز يتميز عن المجال الخاص، فإن الوشاية تعطي بعداً سياسياً لما هو أمر خاص: حركة، كلام قيل في حال حميمي، استماع شخص إلى مذياع في بيته... وهذا البعد السياسي ليس عاماً مع ذلك. ويبقى «الخطأ» في الغالب مخفياً عن أعين أغلب الناس. ولا يعرفه إلا بعض أشخاص من هؤلاء الذين قرروا إنزال العقوبة. تقوم الوشاية على تقديم بلاغات (غالباً بطريقة مجهولة) إلى أشخاص آخرين لم يكونوا حاضرين ما

---

(38) في عام 1937، لم يكن عدد أفراد الجستابو سوى 7000 عنصر من كل الفئات، في بلد كان يقارب عدد سكانه 70 مليون نسمة، وفي عام 1941، لم يكن العدد يتجاوز 7700 عنصر من أجل الرايخ، أي ألمانيا ما قبل الحرب العالمية الثانية. انظر روبرت جيلاّتلي: *Backing Hitler Consent and Coercion in Nazi Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 72.

قيل، وما تم فعله، وما تجهله السلطات بشكل أعمّ. وعلى عكس الفاعل السياسي الذي يعرض نفسه على المسرح السياسي، فإن الواشي لا «يؤدي دوراً»، حسبما ترى أرندت. إنه من جهة أخرى، أول من يعترف بأنه لم يفعل شيئاً تقريباً. لقد اقتصر على إبلاغ أولئك الذين هم «مسؤولون»، وعلى لفت انتباههم إلى تصرفات سيئة أو كلام «مريب»، ثم ترك الأحداث تأخذ مجراها. من أجل ذلك، فإن الواشي، مثل الحاكم الروماني بيلاطس، يغسل يديه من كل مسؤولية. إنه لم يقم إلا بواجبه. إنه ليس سبب مصيبة أولئك الذين سلوكهم وحده هو الذي أنزل بهم صواعق السلطة الحكومية. إنه يحرك سلسلة أحداث فاتته. وماذا سيحصل لتلك أولذاك الذي وشى به؟ هذا أمر لايستطيع أن يعرفه على وجه الدقة. لكن، وكما لاحظ جيلّاتلي، منذ بداية الحرب، لم يكن أحد في ألمانيا يجهل فظاظة أساليب الجستابو، ولا النتائج المأسوية المحتملة لوشاية ما ضد الأشخاص الموشى بهم. وهكذا، خلال كل فترة النظام النازي، من الاستيلاء على السلطة وحتى نهاية الحرب، كانت الوشايات المسماة «وسيلية» هي الأكثر عدداً من الوشايات العرقية أو السياسية بشكل خاص. أي أن الوشايات المسيئة، والتي ليس لها أساس سياسي حقيقي، كانت على الدوام أكبر من تلك الوشايات التي كانت تحركها دوافع سياسية أو عرقية[39]. إن الوشايات المقدّمة إلى الجستابو كانت تسعى في الأغلب لإقصاء أو إبعاد عدو خاص، أو الانتقام أو الحصول على ميزة على حساب شخص ثالث. على سبيل المثال، كانت الوشاية بالجار في الطابق، والهدف هو الحصول على

(39) إن الشطط في الوشايات الوسيلية بالنسبة إلى الوشايات السياسية بالمعنى الدقيق، ليس ظاهرة مقتصرة على ألمانيا النازية، فهذه الحال كانت أيضاً في الاتحاد السوفيتي وفي الجمهورية الألمانية الديمقراطية. انظر: Sheila Fitzpatrick et Robert Gellately, "Introduction to the Practices of Denunciation in Modern Europe," in: *Accusatory Practices Denunciation in Modern European History, 1789-1989* (Chicago: Chicago University Press, 1996), p. 231

الشقة، والوشاية بالمنافس في المحبوبة، وبالمنافس التجاري(40). كانت تأتي الوشاية بمثابة حلّ لنزاع في شؤون العمل، أو حلّ للنزاعات بين الزوجين. وكان يمكن أن تحل بالنفع محل دعوى طلاق طويلة ومكلفة(41). كان الأفراد يستخدمون سلطة الدولة من أجل تسوية النزاعات التي تجعلهم ضد بعضهم بعضاً. كانوا يستغلون عنف تلك السلطة من أجل مصلحتهم الخاصة، غير مبالين بالنتائج التي يمكن أن تقع على الآخرين جرّاء وشايتهم، والتي يمكن أن تقع عليهم هم أيضاً، ذلك أن الوشاة سوّغوا العنف النازي باللجوء إليه. ويرى جيلّاتلي، أن الوشايات ساهمت في تطبيع النظام النازي، إذ إن الأفراد الذين يبلّغون عن جيرانهم، كانوا بذلك يعترفون بشرعية السلطة التي استدعوها. وبهذا المعنى يبني التلاعب بالرعب السياسي من أجل غايات خاصة، شرعية السلطة النازية عبر المسارعة إلى التعاون معها(42).

والنازيون أنفسهم، يعتبرون الوشايات الوسيلية والخدّاعة مشكلة من المشاكل. فقد كان الجستابو يحذر عناصره من تلك الوشايات المنتفعة، ذلك أنها بدل أن تتيح اعتقال «أعداء الشعب»، تهدد بتخريب تناغم المجتمع. وبنظرة إلى الوراء، بوسعنا مع ذلك التساؤل إن كانت تلك الوشايات «المزيفة» لم تكن تشكل في الحقيقة عنصراً أساسياً في النظام، بدلاً من أن تكون مجرد تشويش في العمل. إن استقرار النظام، والدعم الحماسي

(40) Robert Gellately, "Denunciations in Twentieth-Century Germany: Aspects of self-Policing in the Third Reich and the German Democratic Republic," in: *Accusatory Practices Denunciation in Modern European History, 1789-1989*, pp. 184-221.

(41) Vandana Joshi, *Gender and Power in the Third Reich Female Denouncers and the Gestapo, 1933-1945* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

(42) Robert Gellately, "Denunciations in Twentieth-Century Germany," in: *Accusatory Practices Denunciation in Modern European History, 1789-1989*, p. 218.

الذي تلقاه حتى النهاية، كان يأتيه، ربما جزئياً، من تلك الطريقة في التنظيم الرسمي لـ «أعداء الشعب» التي كانت تتيح لكل فرد أن يمارس عنفه، سواء مباشرة ضد منافسيه، أو بطريقة غير مباشرة ضد عدد لا يحصى من أمثال «آلان دو مونيه» المتروك لمصيره، أو ضد «أعداء» الداخل الذين اكتشف يوماً أنهم يهود أو أنهم يستمعون إلى قناة راديو إنجليزية.

تشير ظاهرة الوشاية السياسية إلى أن العنف الذي تمارسه الدول ضد مواطنيها له علاقة بالنزاعات والتنافسات التي يثيرها الأفراد مع بعضهم بعضاً. وإن الوشايات الخاصة لم تكن تحركها الالتزامات السياسية أو المعتقدات الفكرية، وإنما الكراهية والغيظ، والطموح والمصلحة الشخصية، والتنافس والنزاع الخاص. وكما بيّن غوتز علي (Götz Aly)، فإن ما هو أكثر بكثير من العقيدة، مثل المصلحة الشخصية والدوافع الخاصة كان غالباً ما يدفع شخص ما إلى الوشاية بجاره اليهودي أو بزميل عمل له ماض سياسي «مريب»[43]. بلغة عقائدية كانت تُكتب كل تلك الوشايات «الصحيحة» أو «المزيفة»، ولم تكن غالباً احتجاجات المواطنين النازيين الجيدين المصاحبة لها سوى لباس يفترض أن يخفي طبيعتها الجوهرية، وهي المصلحة الخاصة التي تحرّكها.

وعلاوة على أن الوشايات الخاصة تكشف عن شعب وقع ضحية للدعاية السياسية المغرضة، وللتوجيه العقائدي، وضلّله الخطاب الرسمي المعادي للسامية، فإنها تكشف الفاعلين الذين استغلوا من أجل مصلحتهم

---

(43) أوضح غوتز علي في كتابه: Robert Gellately, *Hitler's Beneficiaries, Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State* (New York: Metropolitan Books, 2007), أن الوشايات السياسية كانت هي أيضاً تحركها في الأعم الأغلب المصلحة الشخصية. فالوشاية بتاجر أو بجار يهودي، كانت طريقة ممتازة للتخلص من منافس أو للحصول على شقة جديدة.

الخاصة عنف الدولة. إن مقدّمي تلك الوشايات ليسوا دمى متحركة أعمتها الأكاذيب النازية بقدر ما هم أفراد عقلاء يهدفون إلى تحقيق أقصى مصالحهم، واستخدام العنف السياسي كوسيلة من أجل بلوغ غاياتهم. وتكشف دراسة ظاهرة الوشاية عن وجه تمفصل جوهري بين عنف الدولة والعنف الخاص. من المفترض أن الدولة تحمي المواطنين من بعضهم بعضاً، وهذه هي الوظيفة السياسية الأولى للحائز على احتكار العنف. لكن حينما تنقلب الدولة على مواطنيها، فهذا لا يعني فقط أن السلطة السياسية تهاجم أشخاصاً منعزلين لاحول لهم ولا قوة، وإنما يعني أيضاً، أن هناك أفراد يمزقون بعضهم بعضاً وقد عادوا إلى حالة الطبيعة. وكما افترض سابقاً إيتيان دو لا بويسي، فإن هذا العنف المتبادل، يبني ويبرر بشكل متزامن، وإن بشكل جزئي على الأقل، تلك السلطة التي تضطهد الأفراد.

يمكننا أن نرى الوشايات السياسية كمثال عن «تفاهة الشر» يقع في مكان وسط بين جرائم السلم والعنف الواضح الذي تمارسه الدول ضد مواطنيها. مثل ظاهرة تقع في منتصف الطريق بين العنف السياسي بالمعنى الدقيق، والعنف الخاص، وتقع في منتصف الطريق أيضاً بين الجريمة والعنف الشرعي الذي تنظمه الدولة رسمياً وتعاقب عليه. تلك الظاهرة تتيح لنا أن نستشفّ تعقيد الروابط بين العنف السياسي والعنف الخاص الذي يمارسه الأفراد ضد بعضهم بعضاً، ومقابله نجد النظام السياسي الذي مهمته الأولى هي حماية أولئك الأفراد.

الفصل الثاني

الدولة، العنف والجماعات

كان لا بويسي، مؤلف «مقالة العبودية الطوعية» عام 1548[1] أول من تعرّف إلى المشكلة النظرية المتعلقة بانقلاب السلطة ضد أولئك الذين يخضعون لها. تلك الظاهرة يتكرر حدوثها إلى درجة أننا لا نلحظ صفتها غير المعقولة وغير المتوقعة. لكن، وبحسب تعاليم ذلك الفيلسوف السياسي، إن كانت السلطة تصدر عن أولئك الذين هم خاضعون لها، وإن كانت الدولة تستمدّ قوتها منهم، فكيف يمكن أن تنقلب ضدهم السلطة المستمدّة منهم؟ إن كان مصدر سلطة الدولة ليس سوى قوة أولئك الذين تقع تلك القوة عليهم، فلمَ لا يحرر الناس أنفسهم من تلك القيود التي بوسعهم أن يكسروها بسهولة؟ تلك هي الصعوبة التي استشفّها إيتيان دو لا بويسي.

شعوب مسكينة وبائسة وحمقاء، أمم متصلبة في شرّك وعمياء عن خيرك، تستسلم لمن يخطف أمامك أجمل وأنقى غلالك، وينهب حقلك، ويسرق منزلك [...] وكل ذلك الضرر والبؤس، وذلك الخراب، لا يصيبك

(1) يعود تاريخ الطبعة الأولى من «مقالة العبودية الطوعية» إلى عام 1574، أي بعد عشر سنوات من موت إيتيان دو لا بويسي، لكن هنالك اتفاق عموماً على أن تأليف الكتاب قد تم في عام 1548، أي قبل بداية الحروب الدينية في فرنسا.

من الأعداء، لا بل إنه بالتأكيد من العدو، ومن ذاك الذي صنعت منه عظيماً كما هو اليوم، والذي من أجله تذهب بشجاعة فائقة إلى الحرب، من أجل عظمة ذاك الذي لا ترفض قط أن تقدم نفسك للموت. إن ذاك الذي يسيطر عليك بقوة، ليس له سوى عينين، ويدين، وجسد، وليس لديه شيء آخر سوى ما لدى أدنى رجل في مدننا العديدة اللامتناهية، لولا الميزة التي أعطيتها له لكي يدمرك بها. من أين له كل تلك العيون التي يترصدك بها، لو أنك لم تعطه إياها؟ كيف ستكون له كل تلك الأيدي ليضربك بها، لو أنه لم يأخذها منك؟ والأقدام التي يدوس بها مدنك، من أين له؟ لو أنها لم تكن سوى أقدامك؟ كيف يتسلط بأية سلطة عليك، سوى بسلطتك أنت[2]؟

إن مفارقة العبودية الطوعية هي مفارقة السلطة السياسية نفسها. إذ تنبثق القدرة القهرية للدولة من أولئك الذي تُمارس عليهم. لو أنهم لم يسلموا قوتهم، لو أنهم لم ينخرطوا في خدمة الدولة، لما كان للحاكم وجود، ولن يكون شيئاً مذكوراً. لكن الدولة تمارس العنف في الغالب الأعم ضد الذين اتفاقهم الطوعي منحها وجودها. كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ إن السلطة السياسية كما وصفها لا بويسي هي مؤسسة متناقضة: هي شكل من من أشكال الترابط ، ومع أنه ينتج عن اتفاق الجميع، لكن بوسعه أن ينجح، دون أن يدمر ذاته، في أن يحوّل ضد أولئك الذين أنتجوه، القوة التي أنتجوها هم. والمفارقة تشبه إلى حدٍ كبير تلك التي طرحها روسو في بداية كتابه **العقد الاجتماعي**:

إن العقد الاجتماعي يعطي الحلّ للمشكلة التالية: العثور على شكل من أشكال التشارك يدافع ويحمي بكل قوة مشتركة شخص وأموال كل

(2) Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Editions Brossard, 1922), pp. 58-59.

مشترك، وبواسطة هذا الشكل إذ يتحد كل فرد مع الجميع، فإنه لا يطيع مع ذلك إلا نفسه، ويبقى حراً كعهده سابقاً[3].

باستثناء أن إيضاح المشكلة نفسها، لدى روسو، يوحي بحلّ لتلك الصعوبة، ألا وهو أن «كل فرد لا يطيع مع ذلك إلا نفسه، ويبقى حراً كعهده سابقاً». ويعتقد روسو أنه من الممكن العثور على شكل من أشكال الترابط بحيث لا يكون بمقدور السلطة أن تمارس عنفها مطلقاً ضد أولئك الخاضعين لها، ذلك أنه، بسبب اتفاقهم، فإن القوة التي تستخدمها السلطة ضد مواطنيها، بالتعريف، ليست هي عنفاً. وإنما الموضوع ببساطة يتعلق «بإرغامهم على أن يكونوا أحراراً». وهكذا، فإن هذا الحلّ الذي يقوم على التخلص من الصعوبة عبر إعطاء تعريف جديد لها، وعلى تغيير شكل العنف السيىء ليكون قوة شرعية، لن يحل مع ذلك المشكلة. كيف يمكن لمثل تلك السلطة أن تكون مستقرة؟ لمَ لا يرفض أفراد المجتمع القيد الذي لم يكن ليوجد لولا موافقتهم؟ لمَ يقبلون حتى «بإجبارهم على أن يكونوا أحراراً»؟

بحسب هذه الطريقة من الفهم، تلك المشكلة بحسب رأي عدد من معاصريه، تُثقل النظام السياسي لهوبز. إن كان الأمر هو اتفاق منبثق عن أولئك الذين هم خاضعين للسلطة، وليس من حق إلهي، يستمد منه العاهل سلطته، كيف يمكن ممارسة السلطة عليهم دون فقدان دعمهم؟ مع ذلك، ألا ينبغي بشكل حتمي استخدام القوة ضدهم، إن كان العاهل يريد حمايتهم من بعضهم بعضاً وحمايتهم من الأعداء الخارجيين؟

نجد هنا في الواقع ثلاث مقاربات تحمل القدر نفسه من الصعوبة: الأولى هي استقرار السلطة السياسية. إذ يتساءل هوبز ونقّاده قائلين: كيف

---

(3) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, œuvres complétes* (Paris: Seuil, 1971), vol. 2, p. 522.

يمكن أن تتوطد سلطة عاهل ترتكز على اتفاق منبثق من أولئك الخاضعين لها؟. ويقدم روسو، ومعه تقليد سياسي كامل جاء بعده، الجواب نفسه على ذلك السؤال. يكفي ضمان أن «كل فرد يتّحد مع الجميع، مع ذلك لا يطيع إلا نفسه» لكي «يبقى حراً كعهده سابقاً». إنهما يعتقدان أن ثمة حل دستوري للصعوبة وأن شرعية السلطة هي الضامن الكافي لنا من شططها. لكن لا بويسي، على العكس، فاجأه استقرار السلطة السياسية. وما يثير دهشته هو أنه كيف لسلطة تمارس قوتها ضد أولئك الذين منحوها إياها لا تتضعضع منهارة! لماذا يستمر الناس في دعم طاغية يقمعهم، في حين أن ذاك لا يستطيع حولاً ولا قوة، وليس بشيء يُذكر من دون موافقتهم؟ بالنسبة إلى لا بويسي، فإن مسألة استقرار السلطة السياسية لا تتعلق بمعرفة إن كان يمكن أن تكون مستقرة تلك السلطة المنبثقة عن اتفاق أولئك الذين هم خاضعون لها، إذ أن استقرارها أمر بديهي تماماً؛ لكن المسألة هي أن نفهم كيف يمكن لتلك الأعجوبة غير المنطقية أن تحدث: أن يخضع الناس لقمع سلطة ليست بشيء دون خضوعهم لها.

اعتبر لا بويسي أن من المسلم به ألا تكون السلطة شيئاً دون دعم أولئك الذين تمارس عليهم، وأن كل سلطة صادرة من اتفاق أولئك الذين هم خاضعون لها، لكن لم تسترع انتباهه أبداً بشكل مباشر تلك المسألة. إنه لم يتوانَ عن المشكلة النظرية لتأسيس السلطة السياسية التي كان أول من حددها، لأن قصر نظر أولئك الذين تقمعهم السلطة قد اثار استنكاره على الخصوص. ما كان في لبّ تفكيره، هو أن الناس هم صانعو شقائهم بأيديهم. لقد أراد أن يشرح لمَ وكيف نجلب لأنفسنا بأيدينا الكثير من الشرور. مارآه لا بويسي بكل وضوح، وما نسيه كثير بعده، ليس فقط أن الدولة يمكن أن تنقلب ضد أولئك الذين أوجدوها باتفاقهم، وإنما أيضاً إلى أي حدّ تلك الظاهرة المتكررة هي في واقع الأمر متناقضة ومستبعدة منطقياً.

إن عمى الأهواء، والاغترار بالنفس، والطمع، كلها تدفع الأفراد لاستعباد أنفسهم بخضوعهم للآخرين. وهذا بحسب رأيه، يفسر قدرة السلطة على اضطهادنا وتعجلنا في دعمها. كل مرء يجد مصلحة في تحويل السلطة العامة لصالحه الخاص. كل مرء يدفع للسلطة جزية خضوعه، لأنه يأمل بالمقابل أن يستغلها لمغنمه الخاص[4].

إن «مقالة العبودية الطوعية» تقدم بذلك إجابة ذات طابع أخلاقي للسؤال الذي طرحته. إنها أخلاق العملاء السيئة وأهواؤهم وآفاتهم التي تقف وراء العنف السياسي، والتي تمنح الدولة القدرة على الانتقام من أولئك الذين كان يتوجب عليها حمايتهم. وفيما بعد، فضّل الفكر السياسي الحديث، على غرار روسو، أن يتخلى عن هذه النزاهة وأن يقدم إجابة مؤسساتية للمسألة.

العقلية والإجماع

في الواقع، إن مشكلة عنف الدولة التي تُفهم على أنها مشكلة الاستخدام غير الشرعي للقوة بواسطة سلطة تحتكرها، تشغل مكاناً أساسياً في التقاليد السياسية الحديثة. إن الأفكار السياسية، سواء أكانت تحررية، أو جمهورية أو ماركسية، تولي أهمية جوهرية لمسائل الحرية والاضطهاد، وللخطر الذي يمثله انقلاب الدولة ضد أولئك الذين عليها دور حمايتهم. وتحاول جميعها تدارك هذا الخطر، سواء عبر الترتيبات المؤسساتية التي تحمي الأفراد، أوعبر الثورة التي تهشّم القيود التي تقمعهم[5]. بالنسبة إلى

---

(4) كحال أولئك الذين، من أجل أسباب شخصية وخاصة أكثر مما هي عقائدية وسياسية، قاموا بالوشاية إلى الغستابو عن «جرائم» حقيقية أو ملفقة ادعوا أن آباءهم أو زملاءهم أو جيرانهم ارتكبوها.

(5) بحسب ماركس، من طبيعة الدولة نفسها ممارسة عنف ضد الغالبية الكبرى. من أجل =

التقليد المتحرر والديمقراطي، الصادر عن مفكرين مثل هوبز، ولوك، وروسو، فإن موافقة المواطنين على القوانين التي يخضعون إليها، تشكل أساس السلطة السياسية. ويرتكز الحل الذي يقترحه هذا التقليد على عقلية الفاعلين، والحقوق الفردية ومفهوم الشرعية السياسية. وعلى نحو أكثر دقة، يرى ذلك التقليد أنه وجد حل المشكلة هنا حيث لا بويسي كان قد أبصر جوهر التناقض، وهو حقيقة أن المواطنين يوافقون على السلطة التي هم خاضعون لها.

ترى لأي سبب يتخلى الناس عن حريتهم الأصلية وعن حقهم في الدفاع عن أنفسهم؟ من أجل إقامة سلام دائم فيما بينهم، يتخلى المواطنون عن حرية ممارسة الانتقام ويتخلون عن حق الفصل بأنفسهم بين العنف الجيد والعنف السيىء. وهم بفعلهم ذاك في التخلي وفي اتفاقهم المتبادل، يعظمون سلطة قادرة على حمايتهم من بعضهم بعضاً ومن كل خطر خارجي. إن الناس يتلقون الحرية حينما يتخلون عنها، مع ذلك، فإن الحرية التي يتلقونها ليست هي تماماً التي تخلوا عنها. وفي تنازلهم عن حقهم في كل الأمور، يحصلون على حرية العمل التي كانت تمنعها الصراعات التي ولدتها الادعاءات المعارضة، وهمّ أن كل فرد كان عليه الموافقة على دفاعه الخاص به. إن الاتفاق العقلاني على الخضوع، يشكل الرابط الأساسي، ومصدر انبثاق شرعية الدولة. غير أن الاتفاق لا يحمي فقط أفراد المجتمع من بعضهم بعضاً، ومن أعدائهم في الخارج، إن الاتفاق الذي يبشر بمجيء الدولة يحول أيضاً دون أن تصبح الدولة دولة طغيان. إنه يقي أفراد المجتمع من إساءات السلطة، تلك السلطة التي نجمت عنهم، أو على الأقل، إنه يقدم لهم علاجاً ضد تجاوزاتها. في الواقع، إن كانت الدولة تنبثق عن موافقة

= ذلك يتطلب الحلّ إبطال الدولة وذبولها ومؤسسة المجتمع بدون طبقات. إن المشكلة هي ذاتها، لكن الحل يختلف.

أولئك الذين هم خاضعون لها، من الواضح أنها لن تنقلب ضدهم دون أن يتخلوا عنها، على الأقل إن كانوا عقلاء(6).

إن معقولية الرابط بين الخضوع والحماية هي التي تقي الرعية من ظلم السلطة. والناس يقايضون خضوعهم بالحماية التي يقدمها لهم العاهل، وكما قال من قبل هوبز، حينما تخفق تلك الحماية، يسترد الناس حريتهم الأصلية. ويتحررون من استعبادهم وبوسعهم دون أن يفعلوا شيئاً خاطئاً أن يتبرؤوا من التزاماتهم. التصرف بعقلانية، هو التصرف بحسب خير نريده، سواء كان أنانياً أو يؤثر الآخرين. على العكس، إن الفرد يكون غير عقلاني حينما يتصرف بطريقة تعاكس الهدف الذي يسعى وراءه. أليس من البديهي أن الأفراد العقلاء، الذين يخضعون لسلطة أسسوها باتفاقهم، لكي يكونوا محميين، أن يسحبوا منها الدعم الذي يصنع قوتها، في حال استبدت تلك السلطة بهم؟ إضافة إلى ذلك، إن كان العاهل هو أيضاً عقلاني، أليس من البديهي تماماً ألا تكون له مصلحة في ظلم رعيته؟ ما إن يدرك العاهل أن سلطته بأكملها قد انبثقت من اتفاق المواطنين، حتى يصبح رهينة لديهم؛ إنه لا يستطيع فعل شيء ضدهم.

إن تعسف السلطة، على افتراض أن الناس عقلاء، يصبح بذلك شبه استحالة خيالية، وتناقض منطقي. وحده، ذلك العاهل اللاعقلاني قد يحاول اضطهاد رعيته، لأنه إن فعل، فإنه يركض نحو حتفه. وهكذا، يتجلى العقد الاجتماعي كمؤسسة شبه كاملة، تحميها مؤسسته نفسها من الانحرافات

---

(6) في إحدى الأطروحتين الشهيرتين للوك الواردتين في المقالة الثانية للحكومة (Le second traité du gouvernement)، نجد أن الناس لهم الحق في ذلك وأنهم يتصرفون بعقلانية حينما يخلعون حاكماً يسيء استخدام سلطته، انظر: John Locke, *Tow Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), chap. XVII et XVIII du second traité, en particulier les paragraphes 218, 219 et 220.

الممكنة للسلطة، على الأقل بصورة نظرية. لكن، على أرض الواقع، تحدث الأمور بشكل مختلف تماماً. إن الحكام غالباً ما يسيئون استخدام سلطتهم؛ إنهم ينتهكون حقوق المواطنين الذين يقلصون حريتهم إلى أبعد مما هو ضروري للسلم العام. وبقدر ما يستطيعون، يسعون إلى مصلحتهم الخاصة بدلاً من مصلحة أولئك الذين هم في الواقع موكِّليهم. وعلى الرغم من ذلك، فإن سلطتهم لا تنهار. هل ما زالوا يستمتعون بدعم أولئك الذين «يحكمون» على هذا النحو، أم يجب التفكير بأن هؤلاء الحكام ورعيتهم ليسوا عقلانيين تماماً؟

بيد أن النظرية لا توصف بسهولة على أنها خطأ. سيقول قائل إن تلك الأمثلة المعاكسة وتلك الأمور «الشاذة»، لا ترغمنا على نبذ فرضية عقلانية الناس، لأنه لا ينبغي تصور الرابط بين حماية المواطنين ورضاهم بالسلطة التي أوجدوها، بطريقة سببية، وإنما بطريقة معيارية. إن اتفاق المواطنين ليس هو الذي يفسر انبثاق السلطة السياسية في التاريخ، وإنما هو الذي يحدد شرعيتها. حينما يقرّ المواطنون بالقوانين التي تحكمهم، فإنهم يصبحون واضعين لها. إنهم حينذاك يخضعون للقوانين التي شرعوها لأنفسهم. أما الخيال، والمنطق، والعقد الاجتماعي فيمثلون وحدة القياس التي تقاس بها شرعية السلطة، لكنهم ليسوا آلية توضح انبثاقها في التاريخ. وهكذا، فإن اتفاق المواطنين، كما يُفهم، يحدد معياراً يؤمن في حال احترامه حمايتهم. ذلك الاتفاق يؤسس شرعية السلطة، لكنه لا يستحدثها[7].

منذ ذلك الحين، من يريد أن يحمي فعلاً المواطنين من تعسّف السلطة، فإن الحل واضح: يجب أن يكون الواقع مطابقاً قدر المستطاع للمعيار الذي

(7) انظر في هذا الخصوص: David Boucher et Paul Kelly, ed., "The Social Contract and its Critics, an Overview," in: *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London: Routledge, 1994), pp. 1-34.

حددته النظرية المثالية. ينبغي بناء مؤسسات ديمقراطية تجعل الحاكم يخضع لاتفاق المواطنين وتبني بذلك شرعية قراراته. وينبغي أيضاً التعبير بوضوح، على شكل قوانين دائمة، عن المصالح الأساسية التي لا يستطيع الأفراد في أي حال التخلي عنها وهي: السلامة الجسدية، حرية التفكير، والكلام، والحركة، وأخيراً الحدّ الأدنى الضروري لبقائهم. إن التناوب الديمقراطي والحقوق الأساسية لا تجعل من تجاوزات السلطة السياسية أمراً مستحيلاً، لكنها تقدم للأفراد ملاذاً، ووسائل تحميهم، وتحدّ من قدرة السلطة على الممارسة ضد المواطنين.

لا يوجد إذن مفارقة في العبودية الطوعية. فالأفراد العقلاء ربما سيخضعون لأنهم سيجبرون على ذلك، لكنهم لن يعطوا صوتهم الانتخابي، إنهم لن يوافقوا على سلطة تضطهدهم. هذا بالضبط ما يبين الفارق بين شرعية السلطة وآلية إنشائها. كل سلطة ليست شرعية. إن الدولة التي تظلم مواطنيها تمارس سلطتها دون موافقتهم، وهي بالتالي غير شرعية. والعقلانية تكفي لحل مشكلة شطط السلطة سواء أكانت نظرية أو عملية. فهي تشير إلى ماهية الصعوبة وماهية الحل. لقد اتهم لا بويسي ظلماً مواطنيه بقصر النظر وعدم الأخلاق. إن سبب عبوديتهم كان سبباً آخر. لقد كانوا يعيشون تحت حكم نظام غير شرعي لم يسمح لهم بالمطالبة بحقوقهم، ولا بالتعبير عن إرادتهم السياسية إلا بواسطة العنف.

إن نظرنا إلى الموضوع عن قرب أكثر قليلاً، يبدو مع ذلك أن الصعوبة لا يمكن أن تحل بهذا القدر من السهولة، بمجرد الدعوة إلى العقلانية الفردية وإضفاء طابع المؤسسة الرسمية الديمقراطية. لأن أولئك الذين يستغلون من أجل فائدتهم الخاصة عنف السلطة الذي أضفوا عليه الشرعية حينما شاركوا فيها، لا يتصرفون بشكل غير عقلاني. من أجل أن يُحكم على

سلوكهم بأنه غير عقلاني، وأنه بالضرورة يتصف بقصر النظر والتهور، ينبغي بشكل خاص، افتراض إجماع أفراد المجتمع. ينبغي افتراض أنهم بتصرفهم على ذلك النحو فإنهم يخالفون مصلحتهم الخاصة، لكن ذلك بعيد عن كونه واضحاً. من وجهة نظر نظرية، يجب في الواقع افتراض نموذج خاص جداً من الإجماع العقلاني، تفترضه عموماً نظريات العقد الاجتماعي الحديثة. هذا فقط عندما يفترض أن منطق فرد ما، ينطبق بالطريقة نفسها على الآخرين كلهم، يقول إنه من غير العقلاني الموافقة على سلطة سياسية تضطهدنا. في غياب الإجماع، ليس من العقلانية في شيء دعم سلطة سياسية تقمع بعض الناس، وإن كان الهدف الرسمي لكي تؤدي وظيفة حماية جميع الأفراد.

لا بد أيضاً من إجماع أفراد المجتمع على شرعية السلطة. إن اتفاق بعضهم أو حتى عديد منهم، لا يستطيع إضفاء الشرعية على استعباد الجميع. إن العقد الاجتماعي، أي الموافقة التي أعطتها الرعية للسلطة التي تحكمها، ينبغي أن تكون بالإجماع. وإن عقلانية الاتفاق وحدها لا تكفي لتضفي الشرعية على السلطة، ينبغي إضافة إلى ذلك، افتراض أن الاتفاق العقلاني مجمع عليه. أضف إلى ذلك، فإن الإجماع هو ضمني في مفهوم الحقوق العالمية الأساسية. لأن تلك الحقوق التي من المفترض أنها تنسجم مع المصالح الحيوية لشخص ما وتولّد لدى الآخرين واجبات متلازمة، تفترض شموليتها اتفاقاً بالإجماع حول المصالح التي نحن بصددها، بما أنه، بالتعريف، لا يمكن أن تكون ثمة مزايا تقتصر فقط على بعض الأفراد[8]. إن الاتفاق المجمع عليه، يُحدث حالة يجد فيها كل فرد نفسه وحيداً أمام السلطة التي أوجدها هو مع غيره، لأن كل فرد اختار بنفسه ولنفسه منح موافقته للعاهل، وإن كان منطقه، افتراضياً، ينطبق بشكل مماثل على الآخرين

---

(8) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), لاسيما في الفصل السابع، "The Nature of Rights".

كلهم. وتمنح الحقوق الأساسية، بما أنها ترتكز على هذا الاتفاق المجمع عليه، كل فرد الحماية التي تنجم عن اتفاق الجميع. إن تصور العلاقات بين السلطة والأفراد الذين يمنحون مكاناً مركزياً للإجماع يعارض من جهة الأفراد المنعزلين والدولة من جهة أخرى. ذلك التصور يبحث في الحقوق الفردية الشاملة عن وسيلة لحماية الفرد من آلة الدولة. غير أن العنف الذي تمارسه الدول ضد مواطنيها، وبخاصة الجرائم ضد الإنسانية، يقدم شكلاً مختلفاً عن العلاقات بين الدولة وأولئك الذين يعارضونها.

جرائم الجماعات

عرّف لاري مي (Larry May) في كتابه *Crimes Against Humanity: A Normative Account*)، **الجرائم ضد الإنسانية**[9] على أنها «جرائم جماعات». وهو يرى أن جريمة ضد الإنسانية هي جريمة جماعة بأحد هذين المعنيين التاليين:

من أجل تحديد ما إذا تم ارتكاب شر ضد الإنسانية، يجب تحقق أحد هذين الشرطين التاليين (على نحو مثالي، الاثنين): إما أن الفرد يتحمل إساءة بسبب انتمائه لمجموعة ما، أو بسبب صفة أخرى من صفاته تلك غير المتميزة عن الآخرين، أو الإساءة هي نتيجة تدخل جماعة، مثل الدولة مثلاً[10].

هذا يعني أنه توجد جريمة ضد الإنسانية سواء عندما يتم استهداف

(9) Larry May, *Crimes Against Humanity: A Normative Account* (New York: Cambridge University Press, 2005).

(10) لتحديد ما إذا كان الضرر ضد الإنسانية قد وقع أم لا، فلا بد أن يكون أحد الشرطين (كلاهما شرط مثالي) متحققًا: فإما أن الفرد يكون متضرراً بسبب عضوية مجموعة من الشخص، أو بسبب بعض الميزات غير الفردية أو ضرر يحدث نتيجة لاشتراك مجموعة ما مثل الدولة»، المصدر نفسه، ص 83.

ضحايا الانتهاك بسبب انتمائهم إلى جماعة خاصة، مثلاً جماعة دينية، أو عرقية، أو اجتماعية، أو عندما ينتمي الفاعلون إلى جماعة منظمة، مثل الدولة، أو عندما يتحقق هذان الشرطان كلاهما. لقد جذب لاري مي انتباه قارئه حينما قدم في تعريفه لمفهوم الجماعة، معنيين مختلفين. لسوء الحظ، إنه لم يحلل المزيد قبل ذلك الاختلاف[11].

في الواقع، بحسب هذا التعريف، فإن الجماعة التي ينتمي إليها الضحايا تمثل مجموعة، أو مجموعة أفراد. وأعضاء تلك المجموعة يمكن أن يشتركوا بسمة أو بعدة سمات مشتركة، اللغة، الجنس، الدين، العادات الثقافية، مكان السكن... إلخ، وخلاصة القول، بوسعهم ألا يكون بينهم شيئاً مشتركاً إلا كونهم ينتمون إلى الجماعة المعنية. وصفتهم الوحيدة المشتركة بينهم هي حينذاك ما يميز انتماءهم إلى المجموعة، مثلاً أن يكونوا لاعبي شطرنج، أو «أعداء الشعب» أو «أعداء الثورة». إذن، إن جماعة من هذا النمط لا تتوافق دائماً مع ما يمكن أن نسميه بـ «التقسيم الطبيعي» للسكان، كما هي حال مثلاً الأقليات العرقية أو الدينية أو حتى بعض الهيئات المهنية، التي يكون وجودها وسط السكان أمراً بديهياً بالنسبة للجميع. من الممكن تماماً أن توجد الجماعة فقط كنتيجة إجراء إداري. وهكذا، عندما يصنف أشخاص في فئة اجتماعية - اقتصادية خاصة بسبب أن دخلهم أدنى من حدّ معين، فهم يشكلون مثل تلك الجماعة. والصفة الوحيدة الضرورية للانتماء إلى تلك الجماعة هي أن يكون لدى الفرد دخل أدنى من تلك العتبة، وكل الصفات الأخرى للأفراد الأعضاء يمكن أن تكون مختلفة. يمكن أن نطلق

(11) في الواقع، يعتبر لاري مي أن ذلك التعدد في المعنى ربما يكون مصدر ارتباك، لكنه يعتقد أن الجرائم ضد الإنسانية هي موضوع من الأهمية بمكان، إلى درجة أن نسمح لأنفسنا بألا نأخذ في الاعتبار تلك الصعوبة التحليلية. ويبدو لي، على العكس، أن تلك الازدواجية لمعنى كلمة «جماعة»، في هذا السياق، توحي ببعض المظاهر الأساسية للعنف السياسي.

تسمية جماعات إحصائية على تلك الجماعات من هذا النمط. ومن أجل الانتماء إلى جماعة كتلك، ليس من الضروري أن يعرف الأفراد بعضهم بعضاً، أو أن تكون بينهم علاقات من أي نوع كان. إن الجماعة لا توجد إلا بإجراء خارجي يحددها. إنها تشبه مجموعات رياضية، يكفي تقديمها لكي تكون موجودة. وهذه هي حال أعداد رقم هاتفي التي تشكل مجموعاً أو أيضاً كل الكتب ذات الغلاف الأخضر في مكتبة مكتبي. يكفي تقديم مجموع كهذا لنستطيع أن نجري عليه مختلف الإجراءات، فيمكننا مثلاً أن نحصيه، أو أن ننظم عناصره بحسب الحجم، أو أن نرتبها في فئات فرعية متنوعة، مثل الترتيب الزوجي والمفرد للأرقام، أو الترتيب بحسب لغتها الفرنسية أو الإيطالية أو الإنجليزية... إلخ. وينطبق الأمر نفسه على مجموع كل أولئك الذين لديهم على الأقل جدّ يهودي، أو على مجموع الكمبوديين الذين يضعون النظارات[12]. تلك الجماعات ليس لها وجود «طبيعي». ليس لها واقع سوى الواقع الذي نتج عن أمر تقديمها. توجد عناصر المجموع بشكل مستقل، لكن وحدها القدرة على وضعها، تعطي الوجود للمجموع نفسه وتجعل من الممكن أن نجري عليه بعض العمليات، مثل إحصاء عناصره، أو سجنهم، أو إبادتهم. تلك الجماعة لا تتمتع باستقلال ذاتي؛ إذ ليس لها وجود مستقل عن الحركة التي حددتها.

على العكس، إن الجماعات التي تقترف جرائم ضد الإنسانية، بحسب رأي لاري مي، هي جماعات منظمة، جمعيات، ميليشيات، أو حتى الدولة. والجماعة المنظمة، منطقياً، هي مجموع أفراد ذوي هيكل خاص. ونتيجة لذلك، إن كان ضحايا جريمة جماعة هم أنفسهم أعضاء في جماعة منظمة، فإنهم يحققون الشرط الأول الذي ذكره لاري مي الذي يقول إن ضحايا

(12) كان الخمير الحمر، يعتبرون ارتداء النظارة علامة الانتماء إلى الطبقة البورجوازية أو المثقفة ويسمح بتصنيف الأفراد الذين ينبغي اتخاذ موقف صارم بشكل خاص تجاههم.

الجرائم ضد الإنسانية ينتمون إلى جماعة ما، أو إلى مجموع، أو ينتمون إلى مجموعة أفراد. وعلى عكس أعضاء جماعة إحصائية، أو بالنسبة لغالبيتهم، وعكس أولئك الذين هم جزء من «تقسيم طبيعي» للسكان، فإن أنصار جماعة منظمة يحافظون بالضرورة على علاقات محددة فيما بينهم. توجد فيما بينهم علاقات ذات تسلسل هرمي، محددة المعالم على نحو ما. إنهم لا يعرفون بعضهم بعضاً جميعاً بالضرورة، لكنهم يستطيعون عموماً التعرف على بعضهم بعضاً بوصفهم أعضاء في الجماعة المعنية. لاسيما أن أعضاء جماعة منظمة هم فاعلون يعملون معاً. لأجل ذلك، من المعقول القول إنها هي بالأحرى تلك الجماعات التي تقترف الجرائم ضد الإنسانية، وليس أفراد منعزلون. إن أعضاء مجموعة منظّمة ليسوا أفراداً متباينين يقرّبهم القانون الوحيد في تكوين الجماعة، على غرار، مثلاً، جميع المقيمين الذين لم يولدوا على التراب الوطني، يشكلون على العكس، جسداً اجتماعياً، حشداً من الأشخاص الذين بوسعهم القول «نحن» حينما يتكلمون عن أنفسهم. تلك الجماعة مستقلة ذاتياً؛ ليس من الضروري تقديمها من أجل أن تبرز للعيان. إنها تنجز بنفسها العملية التي تميزها عن المحيط الذي تطفو عليه.

تعتمد المحاكم الدولية تعريفاً للجرائم ضد الإنسانية يشبه تعريف لاري مي. إنها أيضاً تتصورها كجرائم الجماعات. تعتبر تلك المحاكم أنه توجد جريمة ضد الإنسانية عندما يتوافر شرطان. أولاً، يجب أن تجري أفعال العنوة بشكل منهجي وعلى نطاق واسع. ثانياً، لتكون ثمة جريمة ضد الإنسانية، لا ينبغي أن يتصرف المجرم لوحده، أي بصفة فردية، وإنما بوصفه عضواً في مجموعة أو منظمة[13]. بالنسبة إلى المتهمين، فإن المحاكم الدولية تعرف الجرائم ضد الإنسانية على النحو نفسه الذي اتبعه لاري مي.

---

(13) Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardoner* (Paris: Odile Jacob, 2002), p. 128.

تلك الجرائم هي صنع أفراد أعضاء في الجماعات المنظمة. بالنسبة إلى الضحايا، نظراً إلى أن تلك المحاكم لا تهتم إلا بالعنف الذي يقع «بشكل منهجي وعلى نطاق واسع»، فإنها تعترف ضمنياً على الأقل، بأن الضحايا يشكلون جماعة بمعنى مجموعة أو مجموع إحصائي. والقول إن العنف كان «منهجياً وعلى نطاق واسع» يستلزم أن الضحايا لم يتم اختيارها عشوائياً. إن الشرطين اللذين اقتضتهما المحاكم الدولية لتحديد ما إذا وقعت جريمة ضد الإنسانية يشبهان إلى حد كبير الشرطين اللذين ذكرهما لاري مي، لكن، بخلاف ما قال، تتطلب المحاكم الدولية كلا الشرطين، بدلاً من «هذا الشرط أو ذاك، أو بشكل أمثل كلاهما»[14].

وعلى هذا النحو يقول أنطوان غارابون (Antoine Garapon):

تقتضي الجريمة ضد الإنسانية انعدام توازن مزدوجًا. أولاً في طبيعة الأشخاص الموجودين [...]: من جهة، منظمة سياسية تضخم قوة الأفراد، ومن جهة أخرى أشخاص منعزلون[15].

إن الجرائم ضد الإنسانية هي جرائم جماعات. إذ ترتكبها مجموعات منظمة، ضد أفراد «معزولين». والصفة المنهجية للاعتداءات تكشف أن الضحايا هم أفراد في مجموعة. هؤلاء الضحايا معزولون، لكن بالمعنى الذي كانت عليه حال آلان دو مونيه، فإن الضحايا لا يتمتعون بحماية

---

(14) في الواقع، إن الشرط الذي اقتضاه لاري مي ضعيف إلى أبعد الحدود. إذ إن الانفصال في «هذا الشرط أو ذاك» يتيح اعتبار جريمة ضد الإنسانية، من جهة: عنف الهمجيين في ملعب كرة قدم وإن كانت الضحية غير عضو في جماعة، لكن يشكل الهمجيون جماعة منظمة بالمعنى الأقل، ومن جهة أخرى: اعتداء عنصرياً عادياً – حيث المعتدي ليس فرداً في جماعة منظمة، لكن الضحية تنتمي إلى مجموع محدد بشكل جيد، مثل المجموع الذي يضم أفراداً من شمال أفريقيا. بالمقابل، فإن تعريف لاري مي، بما أنه أوسع، فهو يسمح باعتبار التعذيب الذي تمارسه الدولة ضد مواطنين مختارين، يبدو، جزافاً أنه يشكل جريمة ضد الإنسانية.

(15) المصدر نفسه، ص 128.

الجماعة. إنهم وحيدون، لكنهم وفي آن واحد، يعانون من بؤس الانتماء إلى جماعة، وهي هنا جماعة «البروسيين»، وبسبب انتمائهم إلى تلك الجماعة فإنهم يصبحون ضحايا. في حال الجرائم ضد الإنسانية، خلف المواجهة المباشرة الواضحة بين فرد منعزل والدولة، يلوح شكل مختلف، إنه شكل المواجهة بين الجماعات. تلك هي البنية بالضبط التي تحدد الجرائم بأنها جرائم ضد الإنسانية.

يستخدم لاري مي أحياناً تعبير «صفة» (لا تُضفى عليها الفردية)[16]، ليلفت الانتباه إلى حقيقة أن ضحايا الجرائم ضد الإنسانية مستهدفون بسبب الصفات التي هي ليست خاصة بهم باعتبارهم أفراداً. ذلك التعبير يخفي مع ذلك اختلافاً مهماً. **أولاً**، إنه يمكن أن يدل على صفات شاملة يشترك فيها الفرد مع الجميع، مثل كونه فرداً في النوع الإنساني. إن استهدفت بعض الجرائم تلك الصفات الشاملة، يمكننا أن نفهم أنها تشكل فعلًا جرائم ضد الإنسانية. إن الإساءة ستلحق بشكل مؤثر بما هو مشترك في الجنس البشري كله. إن الصفات التي «لا تُضفى عليها الفردية» يمكن أيضاً ردها إلى صفات، كما يقول لاري مي، «يشترك فيها الفرد مع عديد من الأشخاص الآخرين» وذلك دون أن تكون شاملة. على سبيل المثال، أن يتحدث أحد بالفرنسية، أو أن يكون مسلماً شيعياً، فهذا يعني صفات الجماعة. وهكذا، فإن ضحايا جرائم المجموعات بالمعنى الذي أراده لاري مي، ضحايا الجرائم ضد الإنسانية، لا يصبحون ضحايا بسبب الصفات الشاملة التي يشتركون بها مع جميع الأفراد الآخرين في الجنس البشري[17].

---

(16) En anglais: "Non-Individualized Characteristic".

(17) في واقع الأمر، إن كانت تلك الصفات الشاملة للضحايا الذين تم استهدافهم، فهم لم يستطيعوا تشكيل جماعة، أو مجموع متميز. إنهم لم يستطيعوا ذلك إلا بالمحاولة والخطأ، بما أن، حسب التعريف، السمات التي دفعت إلى اضطهادهم مشتركة لدى جميع الأفراد. لو أن الضحايا الذين تم اختيارهم بسبب الصفات التي يشتركون بها مع الجميع، فإن كل شخص، كان يمكن أيضاً أن يكون مناسباً لذلك. لو أن ضحايا الجرائم ضد الإنسانية يجب =

إن الصفات التي يشتركون بها أو التي يحكم عليهم بأنهم يشتركون بها مع آخرين حصرياً، هي التي تحددهم ليكونوا هدفاً للاضطهاد. إن النساء، واليهود، والمثقفين البورجوازيين، والأرمن، والتوتسي، والأكراد، والكوسوفيين، لم يتعرضوا للعنف والعدوان، ولم تحرق قراهم، ولم تنفجر القنابل في الأسواق التي يرتادونها، لأنهم مجرد كائنات بشرية! وإنما لأنهم ينتمون إلى مجموعات خاصة. لأنهم اعتُبروا أن لديهم صفات معينة معاً، لا يشترك بها معهم مضطهدوهم - أو يظنون أنهم لا يشتركون بها معهم - لذلك أصبح ضحايا جرائم الجماعات ضحايا. ليست الإنسانية، ولا الصفات الشاملة، ما يستهدفه القتلة، وإنما يستهدفون مجموعات خاصة. إن الجرائم ضد الإنسانية لا تصوّب على الإنسانية وإنما على جماعات من البشر.

إن إشكالية الإجماع بين الأفراد والدولة، وفكرة الحقوق الأساسية المشتركة في كل العالم، ومفهوم الجرائم ضد الإنسانية، تشكل جميعها كلاً واحداً ينزع إلى إخفاء البنية الخاصة للمواجهات بين الجماعات، تلك البنية الواقعة تحت أسوأ أشكال العنف السياسي. وتندرج فكرة الحقوق الأساسية التي تحمي الأفراد من ظلم الدولة، ضمن إشكالية الاتفاق المجمع عليه. إن الحقوق تمنح كل فرد الحماية التي يقدمها الاتفاق المجمع عليه، والذي منه تنبثق سلطة الدولة. وقدرتها على حماية الأشخاص من الدولة تفترض حصول ذلك الإجماع. لكن، واقع العنف السياسي يبين أن ما هو على المحك، هو بالضبط فقدان الإجماع، وعودة ظهور الجماعات المتميزة والمعارضة داخل النظام السياسي. ونتيجة انقطاع الاجماع ذاك، يتم استبعاد بعض الأفراد من الاتفاق الذي يحمي أولئك الذين يشاركون فيه،

= أن ينتموا إلى جماعة، لكان من المنطقي ضرورة ألا يتم اختبارهم كضحايا بسبب الصفات التي يشتركون فيها مع الجميع.

وبذلك يفقدون «حق التمتع بالحقوق». هؤلاء الأشخاص ينتمون دائماً إلى جماعات خاصة، سواء كانت جماعات إحصائية أو جماعات ذات تقسيمات طبيعية، إلا أن انتماءهم إلى جماعة يكون دائماً السبب الذي يتم التذرع به لتبرير العنف الممارس بحقهم.

من المهم إذن فهم كيفية نشوء الإجماع في داخل المجتمع ولمَ تلاشيه يؤدي إلى العنف.

هوبز: الإجماع واختفاء الجماعات

على النقيض من غالبية المفكرين السياسيين المعاصرين، ينبذ هوبز التمييز بين السلطة الشرعية والسلطة غير الشرعية. إنه لا يرفض مع ذلك التمييز بين ما هو شرعي وما هو ليس بكذلك، فهو يعتبر ببساطة أن كل سلطة تستمد شرعيتها من واقع أنها موجودة وحسب. كل سلطة هي شرعية، ليس لأنها مستمدة من الله، ولكن لأنها، بحسب تعريف ماهية السلطة، تنبثق بالضرورة من قبول أولئك الخاضعين لها. إن حجة أنصار هوبز قريبة من التصور الحديث، من حيث أن هوبز اعتقد أيضاً أن شرعية السلطة تصدر عن اتفاق أولئك الذين هم خاضعون لها. بحسب رأيه، إن الأمر يختلف هنا من حيث أن شرعية السلطة لا يمكن فصلها عن العملية التي بها تنشأ سيطرة أناس على آخرين.

لا ينظر هوبز إلى موافقة الرعية على سلطة الحاكم على أنها مطلب ملحّ معياري قد يتحقق أحياناً وقد لا يتحقق في أحيان أخرى، وإنما على أنها شرط ضروري لظهور سلطة سياسية، شرط ينتج عن طبيعة السلطة بشكل عام[18]. إنه يرى، أن سلطة شخص ما تتوافق مع قدرته على الهيمنة على

(18) Paul Dumouchel, «Persona: Reason and representation in Hobbes's Political Philosophy,» in: Marcel Hénaff and Tracy B. Strong, *Public Space and* =

الآخرين؛ وبشكل أدق، تتوافق مع قدرته على استخدام السلطة، والقوى، والدراية، والذكاء، ومعارف الأشخاص الآخرين من أجل أهدافه الخاصة. إن حيازة السلطة، يعني بالضبط، المقدرة على حشد قدرات الأفراد الآخرين لإنجاز هدف ما، وتتوسع تلك السلطة بقدر ارتفاع عدد الأفراد. هنالك سلطة طالما هناك عمل مشترك[19]. وهكذا، فإن حشد قوى أشخاص عديدين ليس ممكناً إلا إذا كانوا «موافقين» بطريقة معينة على الاستخدام الذي صنعته قدرتهم. ويرى هوبز أنه ليس مهماً أن تكون هذه «الموافقة» حرة أم بالقوة، واضحة أم ضمنية، فالسلطة لا يمكن أن تكون موجودة إلا إن قبلها بطريقة أو بأخرى أولئك الذين هم خاضعون لها. إذن وفق التعريف، وبسبب طبيعة ماهية السلطة، تستند السيادة السياسية على موافقة أولئك الذين هم مذعنون لها. إن اتفاق أولئك الذين هم خاضعون للسلطة التي تهيمن عليهم ليس صفة مقتصرة على بعض نماذج الأنظمة السياسية، مثل الأنظمة التمثيلية، لكنه هو نفسه الذي يكوّن السلطة كسلطة. من أجل ذلك، حسب هوبز، كل سيادة سياسية هي شرعية لاعتبار واحد وهو وجودها، لأن الذين هم خاضعون لها «راضون» بالضرورة على وجودها.

إن نهج أنصار هوبز يطبّع السلطة. إذ يعتبرها هوبز ظاهرة تظهر بشكل طبيعي في العلاقات بين الناس. والسلطة تفترض الخضوع. لكن، لماذا يخضع الناس ويتخلون عن حق حكم أنفسهم بأنفسهم؟ بحسب هوبز، فإن الحماية هي سبب الخضوع: «إن الالتزام الذي تلتزمه الرعية تجاه

= *Democracy, Minneapolis* (London: University of Minnesota Press, 2001), pp. 53-65,

وهذا ما أكده أيضاً ماكس فيبر في كتابه: Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1959), p. 101,

إذ يقول: «لا يمكن إذن أن توجد الدولة إلا بشرط أن يخضع الناس المسيطر عليهم، للسلطة التي يدّعيها المسيطرون في كل مرة».

(19) Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud (Paris: Sirey, 1971), chap. X.

الحاكم معروف باستمراره طويلاً، لكن، طالما أن الحاكم قادر على حمايتها بالسلطة»[20]. إن الحماية هي التي تعطي للخضوع معناه وقيمته، لأن الأفراد من أجل حصولهم على الحماية هم يذعنون. «مهما تكن الجهة التي يرى الناس أن الحماية موجودة فيها، سواء كان ذلك في سيوفهم أم في حماية الآخر، فإن الطبيعة توجه خضوعهم نحو تلك الحماية، وهم بالطبيعة يعملون جاهدين على استمرار تلك الحماية»[21]. من الطبيعي تماماً، أن يتوجه الناس إلى ذاك أو إلى أولئك الذين يستطيعون حمايتهم. إن خضوع الناس لأناس آخرين ظاهرة طبيعية، إنه يصدر عفوياً من العلاقات بين الأشخاص. وعلى هذا النحو، نجد الأطفال، كما يقول لنا هوبز، لديهم التزام الطاعة تجاه أمهاتهم، والذي هو فوري مباشر وطبيعي، ذلك أنها تستطيع أن تتخلى عنهم منذ ولادتهم، لكنها تختار أن تحميهم. على العكس، إن التزام الأطفال تجاه آبائهم غير مباشر وتقليدي. إنه مستمد من خضوع المرأة لزوجها[22]. ونجد في التحليل الذي أعطاه لمفهوم القهر، التوازن نفسه بين الحماية والامتناع عن تدمير من تتم حمايته. يقول هوبز إن المقهور ليس ذاك الذي يهزم في المعركة، وإنما هو الذي يتلقى الحياة مقابل وعد بالطاعة ويفعل ذلك يصبح شخصاً من الرعية[23]. إن السلطة التي تحمينا هي بالدرجة الأولى التي تعزلنا. وهبة الحياة هي دائماً من صنع الذي بوسعه أن ينزعها. إن الحماية هي عكس إمكانية الإبادة ويندرج الالتزام بالطاعة في هذا الغموض الجوهري للحركة التي تؤسس السلطة، حيث نجد، في آن واحد، وعداً بالحماية وتهديداً بالموت. بيد أن الرابط الطبيعي للخضوع ما زال غير كاف لتأسيس نظام

---

(20) المصدر نفسه، ص 233.

(21) المصدر نفسه، ص 234.

(22) المصدر نفسه، ص 209-210.

(23) المصدر نفسه، ص 716.

سياسي مستقر ولإيجاد حاكم شرعي، يُتوقع من الرعية أدبياً، طاعته. وإن علاقات الخضوع الطبيعية، المهجورة لذاتها، لا تسمح بالإفلات من حالة الطبيعة حيث كل فرد، في كل حين، حر في إنكار رابط الخضوع في حالة الخطر أو من أجل مصلحته.

تقترح فلسفة هوبز محاكاة الطبيعة، التي هي، بجسب رأيه، الفن الذي به خلق الإله العالم، وأنشأ بذلك إنساناً مصطنعاً، الجمهورية أو الدولة، «ذات منزلة» أو قوة هما أعظم من الإنسان الطبيعي[24]. كل الدول الموجودة، نشأت عفوياً، وسط جهل للطبيعة وللسلطة وللشروط التي تجعل السلطة ممكنة. لقد قصد كتاب **طاغوت**[25] الذي تناول مادة وشكل وسلطة الجمهورية الكنسية والمدنية، أن يجعل أسباب ومبادئ تولّد الدولة أموراً مدركة وواضحة، وكذلك قصد أن يصف المؤسسات التي تؤمّن قوتها واستقرارها. إن كان نهج هوبز طبيعي، فإن طموحه عقلاني ويتّبع المذهب الاصطناعي. والهدف هو تصحيح الطبيعة، وأن ننجز عن وعي ما تنجزه الطبيعة عن عمى، وبذلك نوجد هدفاً اصطناعياً، أكثر كمالاً من كل ما تستطيع الطبيعة عمله بشكل عفوي.

كيف تبدو الدولة إذن؟ ما هي العملية تولّدها؟ يقدم هوبز حالة الطبيعة على أنها المصدر الرئيس، والتي هي حالة الحرب الشاملة السابقة لظهور المجتمعات. ويبرز حال الطبيعة على أنها صراع كل فرد ضد الفرد الآخر في الإطار التالي: إن وجدت روابط طبيعية وعفوية بين إنسان وآخر، فإنها لن تكون مستقرة. ويفصل عنف حالة الحرب الناس عن بعضهم بعضاً. ويحكم

(24) المصدر نفسه، ص 5.

(25) **طاغوت**: كتاب ألفه هوبز، وضع الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي (المترجمة).

عليهم بعزلة شديدة. والتحالفات، والمواثيق، والوعود، التي تعرفها حالة الطبيعة، ليست سوى فرصة طارئة. فكلها لا تسمح بتأسيس جماعات قابلة للاستمرار لتشكل ترابطات حقيقية. تلك التحالفات ما هي إلا سبل، من الحكمة الأخذ بها أو تركها بحسب الحاجة، أو الطابع الاستعجالي الراهن، أو المكسب المأمول. تلك التحالفات بالنتيجة، غير مستقرة أبداً، وموضع شكّ دائم حينما تُطلب المنفعة الفردية أو الأمان.

يقول لنا هوبز في مراجعة واستنتاج طاغوت (Révision et con-clusion du léviathan)، إن ما دفعه إلى كتابة رسالة الفلسفة السياسية تلك، والتي هدفها تعليم مواطنيه معنى الرابط بين الحماية والخضوع، هو المشاكل وأعمال عنف الحرب الأهلية التي مزقت بلده. وهذا على الأرجح أيضاً سبب قوله لنا إن لوحة حالة الحرب ما قبل المجتمع، تشبه في الواقع ما حدث أثناء الحرب الأهلية. «يكتب قائلاً: يمكننا تمييز نوع الحياة التي سادت حينما لم توجد سلطة مشتركة يُخشى منها، بنوع حياة يسقط فيها بشكل عادي، خلال الحرب الأهلية، الناس الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الحين في ظل حكومة مسالمة»[26].

لكن حالة الحرب كما يتصورها هوبز تقدم للوهلة الأولى اختلافاً هاماً عن الحرب الأهلية الإنجليزية، إذ إن العنف الذي تدعيه يشكل إلى حد ما نموذجاً نظرياً. إن طاغوت يعرّف حالة الحرب على أنها حالة نزاعات فردية تماماً حيث كل شخص يناوئ الشخص الآخر. بينما الحرب الأهلية الإنجليزية، على العكس، هي حرب أحزاب. إذ كان الفاعلون فيها الذين يواجهون بعضهم بعضاً هم: أنصار الملكية، البرلمانيون، الاسكتلنديون، الإنجليز، أتباع الكنيسة المشيخية، الأنجليكانيون، والمستقلون. إنها ليست

(26) المصدر نفسه، ص 125-126.

صراع فرد ضد فرد آخر، وإنما صراع بين جماعات مكوّنة. لم يحسب تحليل هوبز أي حساب لذلك. إنه صراع يجري بالتمام على مستوى أفراد منعزلين، تتعطل عقلانيتهم في ملاحقة مصالحهم الخاصة. لماذا؟

إن فردانية حالة الحرب لدى هوبز، ليست حادثاً ولا خطأ. يوجد سبب فلسفي، يتفق مع مشروع أن نجلب إلى الوعي ما تفعله الطبيعة عفوياً، وهذا السبب مسؤول عن ذلك الاختيار النظري، وإن لم يعبّر مؤلف كتاب **طاغوت** صراحة عن هذا الموضوع. إن هوبز يصف النزاعات التي تندلع في حالة الحرب كما لو أنها كانت تحدث بين أفراد منعزلين، ذلك أنه بحسب رأيه، تكون الانقسامات بين الجماعات غير جوهرية في ظلّ فرضية عقلانية الأفراد. إن المعارضة بين الأفراد تتفق مع القواعد المنطقية للصراعات.

إن السبب وراء ذلك هو أن الأفراد الذين ينضمون إلى حزب ما، أو عصبة، أو رابطة، لا يعرفون مصدر السلطة التي يقدمون لها الطاعة. إنهم يجهلون آلية تولّد السلطة التي يخضعون لها. ولو أنهم عرفوها، لما التحقوا بالجماعة، لأنهم سيدركون تفاهة خضوعهم لمثل تلك الرابطة. إن مصدر سلطة الجماعة ما هو في الواقع إلا أنفسهم، أي الاتفاق الذي يكوّنه انضمامهم إلى ذلك الحزب. إنه تصويت يقايضونه بحماية السلطة التي أوجدوها بخضوعهم لها. بيد أن العصبة، أو الجماعة أو الرابطة، كلها عاجزة عن تقديم الحماية تلك. يرى هوبز أن جميع الجماعات الأدنى حجماً من الدولة، تكون عاجزة عن حماية أولئك الذين ينتسبون إليها. إن الأمر هنا لا يتعلق بتأكيد تجريبي، وإنما، كما سنرى ذلك قريباً، يتعلق بتعريف جزئي للدولة. بالنتيجة، فإن كل ما تفعله الجماعات هو أن تفضي، في أدنى درجات الحلّ، إلى التعادل وانعدام الأمن الذي يولّد حالة الحرب. إن تعارض الجماعات فيما بينها يعني «بالجملة» ما تعنيه حرب كل

فرد ضد الآخر «بالمفرّق». والمواجهة بين الجماعات تضاعف على أكبر نطاق المواجهة بين الأفراد. إنها لا تقدم أماناً أكثر منها. وحقيقة النزاع يمثله الصراع بين الأفراد، الذين يشكلون الشكل الأبسط من المواجهة.

حسب الفرضيتين، بأن الأفراد هم عقلاء وأن السلطة لا توجد إلا باتفاق من أولئك الذين هم خاضعون لها، فإن الجماعات والأحزاب هي مؤسسات غير مستقرة وهشّة. وكما هي حال كل الوعود في حالة الطبيعة التي تقول إن أقل خوف كاف لبثّ الشك من جديد. نحن ليس لدينا أي التزام أخلاقي تجاه الجماعات، لأنها غير قادرة على حمايتنا. إن الدولة التي تنبثق من خضوع الجميع لهيئة سلطة وحيدة[27]، تحدد مستوى الترابط الذي يوجد فيه الالتزام السياسي. هذا يعني المستوى الذي تصبح فيه القدرة على الحماية كما لو أنها تولّد التزاماً أخلاقياً باحترام وعد الخضوع الذي جعلها موجودة. هذا الالتزام موجود طالما أن الحاكم قادر على حماية رعيته. إن كلمة «دولة» تعني بالنسبة إلى هوبز ترابطاً تؤمّن مكانته لأفراده حماية كافية. على هذا المستوى وحسب تتجلى السيادة، ويقصد بها سلطة شرعية، يكون لدى أفراد المجتمع تجاهها التزام أخلاقي بالطاعة.

إذن يوجد بالنسبة إلى هوبز سبب منطقي لاستبعاد الجماعات خارج حالة الطبيعة، وخارج العقد الاجتماعي الذي يعقبها. إن الدولة تتطابق بالتعريف، مع مستوى ترابط يولّد سلطة كافية لحماية أفراد المجتمع من أنفسهم ومن الآخرين. وتظهر الدولة في اللحظة التي يدرك فيها الأفراد العقلاء عجز الجماعات عن الدفاع عنهم أو في اللحظة التي، وهذا يعني

(27) تلك الهيئة قد تكون محفل يضم جميع أعضاء المجتمع (الديمقراطية)، أو محفل يضم بعض الأفراد (حكم الأقلية)، أو محفل يتقلص إلى أن يضم فرداً واحداً (الملكية). وإن تفضيل هوبز لهذا الشكل الأخير من الحكومة نبع من كونه وجد في المؤسسة الملكية توافقاً أكبر مع منطق الاتفاق المجمع عليه في العقد الأصلي.

الشيء نفسه، تبدو فيها جماعة أنها قوية بما يكفي لإبعاد الآخرين. للوهلة الأولى، يبدو طبيعياً تأويل هذا الشرط على أنه ذو علاقة بحجم التجمع القابل لأن يصبح دولة. لكن، بحسب رأي هوبز، من المستحيل أن نحدد بطريقة مستقلة البعد الملائم الذي يسمح لنا بالقول إن جماعة ما هي دولة. ترى ما هو الحجم الذي ينبغي أن تكون عليه جماعة ما لتقدم حماية تكفي لكي تشكل دولة؟ بحسب هوبز، فإن الإجابة على هذا السؤال تعتمد على حجم جماعة العدو الواقعة خارج الدولة والتي تناوئ الدولة.

لا يحدد عدد معين حجم الجماعة التي ينبغي أن تكون كبيرة بما يكفي لكي نعتمد عليها في مسألة أمننا، وإنما يكون ذلك بالمقارنة مع العدو الذي نخشاه: فالحجم سيكون كافياً، عندما لا تكون للميزة العددية للعدو تأثير مرئي وواضح بشكل كاف، على نتيجة الحرب، يدفعه إلى الهجوم[28].

إن ما يحدد ما إذا كان حجم الجماعة كافياً لكي تقدم إلى أولئك الذين يخضعون لها الحماية الملائمة، لا يتعلق بعدد أعضائها، وإنما يتعلق بحجم الجماعة الخصم التي تواجهها. وإن تحوّل تجمع غير مستقر، حيث كل فرد يمكن أن يغير ولاءه على هواه، إلى دولة شرعية، يلتزم المواطنون تجاهها بالتزام الطاعة، يعتمد على وجود جماعة معادية على حدودها ذات أهمية معادلة للدولة تقريباً. بمعنى آخر، في إطار سكان الجماعات المعادية، تتلاءم الدول مع المستوى الأدنى للتجمع الذي يجعل أعضاء الجماعة في حالة أمن بشكل معقول إزاء هجوم الجماعات الأخرى. هذا التعريف يقتضي أن كل شكل من أشكال الترابط (على مستوى أدنى من الدولة) الذي يهدف إلى تأمين حماية أولئك الذين يضمهم ذلك الترابط، سيكون محظوراً في داخل الدولة. إنه يفترض، بتعبير آخر، أن الدولة تحتكر لنفسها

(28) Hobbes, *Léviathan*, p. 174.

العنف الشرعي. من الوجهة السياسية، نجد أن طرد الجماعات إلى خارج الدولة يعادل الإجماع، لأنه يضع أفراد المجتمع أمام الدولة كأفراد منعزلين، من حيث أنه لا توجد في داخل الدولة جماعة تستطيع تأمين الدفاع عنهم. وهكذا، على النحو ذاته، نجد أن الكل خاضع للسلطة ذاتها التي يمنحونها دعمهم مقابل حمايتهم.

على العكس، من الناحية المنطقية، فإن الإجماع مطلب ملحّ أقوى من مجرد إقصاء الجماعات. وإقصاء الجماعات من داخل الدولة لا يتضمن وجود إجماع - إذ الأفراد بوسعهم ألا يوافقوا؛ بالمقابل، فإن الإجماع يتضمن إقصاء الجماعات، واختفائها في الاتفاق الشامل. لكن، كما يعتقد هوبز، بما أنه من خلال معارضة لعدو مشترك يتم إبعاد الجماعات، فإن ذلك الإبعاد يعادل اتفاقاً مجمعاً عليه بخصوص العدو. يرى هوبز أن ما يحقق من الناحية السياسية، الشرط المنطقي للإجماع داخل مجتمع حقيقي، ليس الصفة العامة للفكر الإنساني، والتي تقول بأن حجة فرد واحد تصلح لاعتبارها حجة الجميع، وإنما اختفاء الجماعات في داخل الدولة، أي نهاية الانقسام الداخلي تحت ضغط «العدو الذي نخشاه».

إن طرد الجماعات إلى خارج الدولة كما يراها هوبز، لا يعني مع ذلك اختفائها تماماً من المسألية النظرية لهوبز. لأن إبعاد الجماعات من داخل الدولة ووجود جماعة معادية في خارج الدولة ليسا سوى وجهيْ عملة واحدة للواقع نفسه. إن الجماعات موجودة دائماً لكن تتخذ شكلاً آخر، هو شكل الدول، ومعارضتها المتبادلة هي التي، في التحليل الأخير، تؤسس، حسب رأي هوبز، السلام الذي يتمتع به أفراد المجتمع في ظل الحاكم.

«أصدقاء» و«أعداء»

«إن مفهوم الدولة، كما يكتب كارل شميت، يفترض مسبقاً مفهوم السياسة»[29]. أي أن ميدان السياسة أرحب مما نسميه الدولة التي منذ عهد هوبز، كانت في بؤرة التفكير السياسي. والشأن السياسي ليس فقط أرحب من الدولة، وإنما سابق لها وأساسي أكثر منها، ذلك أنه يوضح شروط حدوثها واختفائها. وما الدولة كما نعرفها، على شكل محتكرة للعنف الشرعي، إلا تعبير ممكن عن الشأن السياسي. غير أن الصفة المميزة لكل علاقة سياسية، بحسب رأي شميت، هي ثنائية «أصدقاء» - «أعداء».

وعلى النحو ذاته الذي نجد فيه تعارض الخير والشر أساسي في الأخلاق، وتعارض الجمال والقبح جوهري في علم الجمال، نجد أن التعارض بين «أصدقاء» و«أعداء» يحدد ميدان العلاقات السياسية. إن جميع الظواهر السياسية: الحروب، النزاعات الحزبية، الدولة، العلاقات الدولية، وحتى أشكال العلاقات السياسية السابقة للدولة، تنجم كلها عن الديناميكية المتناقضة بين «أصدقاء» و«أعداء». تلك هي الأطروحة الأساسية لكارل شميت في **مفهوم السياسة** (*La notion du politique*)، وهي مقالة يصفها على أنها محاولة «لتقديم إطار نظري لمشكلة غير قابلة للتحديد»[30]. إن حدود مشكلة الشأن السياسي لا يمكن تعيينها، لأنه لا يمكن اختصار الظواهر السياسية في مجموعة مؤسسات أو علاقات محددة. كل ما يمكن أن يكون فرصة للتعارض بين «أصدقاء» - «أعداء» يمكن أن يصبح ظاهرة سياسية.

(29) Carl Schmitt, *la notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser (Paris: Calmann-Lévy, 1963).

(30) المصدر نفسه، ص 155.

إن مصطلح السياسة لا يشير إلى ميدان نشاط خاص، وإنما يشير فقط إلى درجة شدة ترابط أو تفكك البشر الذين يمكن أن تكون دوافعهم نابعة من نظام ديني، أو قومي (بالمعنى العرقي أو الثقافي)، أو اقتصادي، أو نظام آخر، وينتج عن تلك الدوافع في عصور مختلفة، تجمعات أو انفصالات ذات أنماط مختلفة[31].

من أجل ذلك لا تشكل ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» تعريفاً للسياسة، وإنما معياراً مميزاً يسمح بالتعرف على جميع الظواهر السياسية مهما تكن. إن كلمة «سياسة» تشير إلى ظواهر نزاع، معتمدة على الزمان والمكان، تؤدي إلى انقسامات وتجمعات ذات طبيعة مختلفة. وإن ما يميز الشأن السياسي، ليس فقط النزاع، وإنما الترابطات أيضاً. إن الشأن السياسي هو مجال النزاعات بين الجماعات المتعادية[32]. وكما سبق أن رأينا للتوّ، فإنه لا يهم أصل النزاع، فهو لا يحدد إن كان النزاع سياسياً أم لا. إن ما يعطي مواجهة ما صبغتها السياسية، هو كون الجماعات تتناوئ فيما بينها في تلك المواجهة وليس أفراد معزولون وحسب.

لا يمكن أن يكون العدو إلا مجموعة أفراد مجتمعين، يواجهون مجموعة من الطبيعة نفسها وينخرطون في صراع فرضي على الأقل، أي أنه ممكن بشكل فعال[33].

إن الصداقة السياسية ما هي إلا الوجه الآخر لعلاقة العداء بين الجماعات. و«الصديق» هو العضو في «مجموعة الأفراد المجتمعين»

---

(31) المصدر نفسه، ص 79.

(32) لكي أشير إلى أن الموضوع يتعلق بجماعات وليس بأفراد، فإني كتبت «أصدقاء» و«أعداء»، بدلاً من «صديق» و«عدو».

(33) Hobbes, *Léviathan*, p. 69.

نفسها التي أنت عضو فيها. إن الأصدقاء بالمعنى السياسي هم أولئك الذين يعرّفون أنفسهم (أو هم المعروفون) بأنهم أعضاء في الجماعة نفسها. ليس للصداقة والعداوة السياسيتين أي صفة فردية بشكل دقيق. تلك العلاقات تستند إلى ما سمّاه لاري مي «سمات غير فردية»، أي سمات مشتركة لدى أفراد عديدين. والوجه الآخر للمعارضة بين جماعات «الأعداء» هو تجمع كل جماعة «كأصدقاء»؛ ويحدد مجال السياسة هاتان العلاقتان من التعارض والترابط حيث كل منهما تعتمد على الأخرى.

يقول شميت أيضاً بأن العدو السياسي، هو الآخر، أي الأجنبي، أي كما يحدده، ذاك الذي على شاكلة «إن الحدّ من النزاعات ممكن معه، تلك النزاعات التي لا يمكن حلها بمجموعة معايير عامة معترف بها سلفاً، ولا بحكم من طرف ثالث مشهور وغير مخصوص بأحد ومحايد»[34]. إن الأجانب و«الأعداء» هم إذن الذين لا يشتركون في القواعد ذاتها في حل الصراع، والذين هم في خلافاتهم لايعترفون بـ «الطرف الثالث المحايد» نفسه بوصفه حكماً. «ذلك التحديد بالنسبة إلى طبيعة العدو، يمكن أن يبدو تراجعاً بالنسبة إلى المعيار الأصلي، أي ثنائية «أصدقاء» - «أعداء». ذلك المعيار جعل من المعارضة نفسها السمة الجوهرية للسياسة، في حين بدا شميت متمسكاً بإرادة اكتشاف سبب النزاع في ظل غياب المعايير المشتركة: «الأعداء» هم أجانب في الجماعة. في واقع الأمر، نجد أن الصيغتين متعادلتان. وغياب المعايير المشتركة يقود إلى الوجه الآخر من العلاقة السياسية، أي إلى أن التعارض بين جماعتين يشكل في الوقت نفسه، رابط الترابط الذي يصنع وحدة كل منهما.

(34) المصدر نفسه، ص 67، لا يدعي شميت أن أي صراع بين «أصدقاء» و«أعداء» لايمكن حله باللجوء إلى قواعد معترف بها، أو بفضل خدمة من طرف ثالث محايد، لكنه يقول إن «الحدّ» من تلك النزاعات أمر ممكن دائماً.

إن مهمة أي دولة عادية هي بالدرجة الأولى، تحقيق سلام كامل داخل حدود الدولة وعلى أراضيها، وبسط «الطمأنينة، والأمن، والنظام» وأن تستحدث بهذه الطريقة الوضع المعياري، الذي هو الشرط الضروري لكي تكون معايير القانون معترفاً بها[35].

إن الدولة تعطي «الأصدقاء» قواعد حل النزاع المشتركة التي تتيح لهم العيش بسلام. إنها ترسخ القانون، وتنصّب «الطرف المحايد» الذي بوسعهم اللجوء إليه، وعليهم الخضوع إلى حكمه. إنها تبسط النظام والقانون في كل مكان داخل حدودها، وتُبعد الأعمال العدوانية، أي الحروب الخاصة، كوسيلة لحل النزاعات بين مواطنيها. وبعبارة أخرى، فإن الحاكم باستيلائه على احتكار العنف الشرعي، يطرد الجماعات من داخل الدولة. إن السّمة الجوهرية للدولة الحديثة، بحسب رأي شميت، والذي يكشف من خلال ذلك عن أنه تلميذ مخلص لهوبز، هي إحلال السلام الداخلي للدولة التي تزامن تقسيم «أصدقاء» - «أعداء» مع داخل الدولة وخارجها. وبالنتيجة، أصبحنا نرى الدول وحدها تحافظ فيما بينها على علاقات سياسية حصراً، أي علاقات «أصدقاء» - «أعداء». في داخل كل دولة، حيث لم يعد هناك إلا «الأصدقاء»، تختفي السياسة؛ إذ لم يبق سوى الشرطة والإدارة.

تلك الصداقة المدنية، لا تنتشر مع ذلك، إلا في الأوضاع «المعيارية»، أي عندما يؤدي نظام المعايير وظيفته، وهو النظام الذي أنشأته الدولة، ويكلّل بالنجاح عموماً. وهذا لا يحدث دائماً؛ إذ يحدث أحياناً أن المهمة الضرورية في إعادة السلام داخل الدول، تقود السلطة إلى تعريف عدو الداخل «بمبادرة منها»، بأنه عدو الشعب، كما يقول شميت[36]. نلاحظ حينذاك ظهور شكل

(35) المصدر نفسه، ص 87.

(36) المصدر نفسه، ص 88.

جديد «للعدو»، هو عدو الداخل. إنه يتميز عن «عدو» الخارج في أن ظهوره يتطابق مع وضع استثنائي، وضع حرج حيث بقاء الدولة نفسه يكون معرضاً للخطر. تلك الأوضاع الاستثنائية تتطابق مع أوقات تأسيس أو إعادة تأسيس الدولة.

تبدو حالة الاستثناء، في شكلها المطلق، حالما ينبغي سلفاً إحداث وضع تدخل فيه مقترحات القانون حيز التنفيذ... ينبغي أن يكون النظام معترفاً به لكي يكون النظام القانوني له معنى. ينبغي إحداث وضع معياري، وذاك الحاكم هو الذي يقرر بشكل قاطع إن كان ذلك الوضع المعياري موجود بالفعل[37].

إن الحاكم هو الذي يقرر، كما يقول شميت، وهو الذي «يحدد بمبادرة منه» عدو الداخل، عدو الشعب، وهو إذ يفعل ذلك ينشئ (أو يعيد توطيد) النظام الذي بفضله يمكن تطبيق المعايير القانونية. وعلى النقيض، فإن «عدو» الخارج، حسب التعريف، يتعلق بالوضع المعياري. حيث تتعايش في ذلك الوضع أكثرية الدول التي حلّ السلام فيها داخلياً، والتي تقصي الأعداء خارج حدودها، وحيث تتزامن علاقة العداء مع الانشقاق بين الدول. العدو الخارجي هو العدو المعياري. إنه ميزة نظام الدول، التي تحافظ فيما بينها على علاقات سياسية، وحيث يكون اللجوء إلى القوة كوسيلة لحل الخلافات ليس أمراً مستمراً، وإنما يبقى وارداً.

لا يميز شميت بوضوح بين هذين النموذجين من الأعداء. إنه يؤكد ببساطة أن ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» هي معيار الشأن السياسي، لكن دون أن يصنع اختلافاً واضحاً بين عدو الشعب والعدو الخارجي. لكن العدو

---

(37) Carl Schmitt, *Théologie politique* (Paris: Gallimard, 1988), p. 23.

الداخلي يختلف عن العدو الخارجي على الأقل في ثلاثة أوجه. **أولاً**، على ما يبدو، فإن علاقة المعارضة لعدو الداخل، بدلاً من عدو الخارج، هي التي تؤسس النظام السياسي. **ثانياً**، هذا الدور المؤسس يحدد ذلك العدو على أنه عدو خارق وليس بعدو عادي. **ثالثاً**، وأخيراً، إن العلاقة السياسية «أصدقاء»-«أعداء» المعيارية، تفترض جماعتين تحددان علاقتهما بالعداء؛ لكن في المقابل، نجد أن الحاكم هو الذي يقرر «بسلطته الخاصة» من هو العدو الداخلي. ترى هل يوجد رابط بين تلك السمات المختلفة للعدو الداخلي؟

خلف علاقتيْ العداء تلك، تلوح روايتان مختلفتان عن استحداث الدولة. بحسب الرواية الأولى، التي تشبه رواية هوبز إلى حد الالتباس، نجد أن علاقة العداء التي تحدث بين الجماعات هي الوجه السيىء لصلة الترابط التي تحفظ كل جماعة معاً. وبحسب الرواية الثانية التي لم يصغها شميت أبداً بوضوح، فإن الدولة تنبثق من معارضة العدو الداخلي في الجماعة. في حين أن الجماعات المعادية لا تنخرط إلا في صراع «افتراضي على الأقل، وهذا يعني أنه ممكن فعلاً»، وعلى العكس، تقتضي حماية الدولة، كما يرى شميت، الطرد النهائي لعدو الداخل، أو إبادته.

المساحة التقليدية للعداء والتضامن

في المجتمعات التي لم تظهر فيها بعد السياسة كميدان مستقل، ما زال بوسعنا التعرف على وجود علاقة مزدوجة من العداء والتضامن بين الجماعات. إن الأبحاث التي جمعها ريمون فردييه (Raymon Verdier) حول الانتقام والأنظمة الانتقامية، ترسم صورة حيّز نزاعات مقسم إلى ثلاث دوائر متحدة المركز، حيث تشغل الأنا، أي الذات الفردية، المركز[38]. نجد

(38) Raymond Verdier, *La vengeance: Etudes d'ethnologie, d'histoire,et de philosophie*, 4 vol. (Paris: Cujas, 1980-1984), =

في مؤلفات كثيرة، كلاسيكية في علم الإنسان، المبدأ نفسه في تنظيم علاقات العداوة والتضامن، وإن كانت مساحة العلاقات التي يوجدها ذلك المبدأ ليست دائماً ممثلة على شكل دوائر متحدة المركز[39]. ذلك المبدأ الذي هو مبدأ تفوق روابط إنسان مع إنسان، أو الروابط العائلية، أو الإقطاعية، على علاقات أكثر عمومية يحافظ عليها الفرد مع بقية الأشخاص الذين ينتمي إليهم. من أجل ذلك، نجد أن صورة مساحة مقسمة إلى دوائر متحدة المركز هي صورة بهيجة. إنها توفر وصفاً لقوة الروابط التي تربط الفرد بالآخرين، وذلك عبر مسافة صغرت أو كبرت عن المركز الذي يشغله ذلك الفرد. وهكذا، كلما ابتعدنا عن ذلك المركز، يصبح من جهة، استخدام العنف لحلّ النزاعات، أكثر حرية، ومن جهة أخرى، تتضاءل قوة التزامات التضامن.

إن الدائرة الأعمق هي دائرة هوية النسب أو العشيرة. إنها ميدان العائلة الرحب سواء زاد أم نقص[40]. واللجوء هنا إلى العنف محظور مبدئياً. إن تجاوز الأنظمة والمحظورات يجلب عقاباً شبه مجاز و/ أو يقتضي تطهيراً

= انظر بشكل خاص: "Le système vindicatoire", t. I, 1980, p. 24-25, et "Une justice sans passion, une justice sans bourreau", t. III, 1984, pp.149-153;
انظر أيضاً: Lucien Scubla, "La place de la nation dans les sociétés individualists," *Droit et Cultures,* vol. 39 /1 (2000), pp.191-217.

(39) على سبيل المثال: Edward Evans-Pritchard, *The Nuers* (Oxford: Oxford University Press, 1940); Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University press, 1981); Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: [n. pb.], 1970); Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc* (Paris: Alcan, 1930), and Simon Simonse, *Kings of Disasters* (Leyde: E. J. Brill, 1992).

(40) ينبغي أن نفهم العائلة بالمعنى الاجتماعي، بدلاً من فهمها بالمعنى الحيوي فقط. يعود ذلك التعبير إذن إلى جميع التنظيمات التي يتم التفكير بالروابط فيها بين الأفراد وتقديمها بمساعدة تصنيفات القرابة، حتى عندما لا تكون تلك الروابط خاصة بالنسب على نحو دقيق. انظر:
Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969).

شعائرياً. ويمكن أن يكون العقاب رهيباً، ربما يقتل أب ابنه أو أن تحكم عائلة على أحد أفرادها بالموت، لكن ذلك هو صنوف قصاص شرعي وليس أفعال عنف. بالمقابل، نجد أنه يسود أيضاً في داخل تلك الدائرة الأولى تضامن غير محدود. ويجري إعطاء الطعام بكل حرية لأولئك الذين هم بحاجة إليه، وفي حالة الاستحقاق، يُنتظر منهم أيضاً تقديم مساعدة كريمة. ويتم التغاضي من جانب الأقرباء، عن الانحراف عن قواعد التبادل والعدالة التي من أجلها يُطالب الآخرون بالتعويض. وحينما نقترب كثيراً من الأنا، ربما لا تكون السرقة نفسها جريمة[41]. إن مطلب التبادلية ليس غائباً عن تلك العلاقات، لكنه ليس فيه تدقيق شديد. إنه لا يُحسب، أو على الأقل، لا يُحسب كثيراً. ينبغي أن يرتكب الفرد نقيصة كبيرة فعلاً نحو أقاربه حتى يرفضوا أن يقدموا له يد العون، لأن الإهانة التي تصيبه ترتد عليهم حتماً.

وكما رأى مارشال سالينز (Marshall Sahlins)، ثمة رابط وثيق بين التضامن والعداوة[42]. إن التزام التضامن غير المحدود يستلزم واجبات عنف، هي الانتقام والدفاع عن أعضاء جماعة التضامن. إن كان يجب في داخل الدائرة الأولى مقابلة الخير بالخير، وأن لا نأخذ (بشكل مفرط) بالحسبان الشر والإساءات، إلا إن كانت تشكل فعلاً تجاوزات تستلزم عقوبة، لكن فيما يخص الخارج، يجب مقابلة الشر بالشر، ويجب طلب تعويض عن الإساءات التي تصيب الفرد نفسه، وتلك التي تصيب أفراد العائلة، أو الذرية أو القبيلة. ذلك التضامن المنتقم ما هو إلا الوجه الآخر

(41) نجد آثاراً من تلك الأنظمة على سبيل المثال في أثينا القديمة، حيث أن السرقة بين الأقارب لم يكن لها وجود. انظر: Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée Juridique et morale en Grèce [1917]* (Paris: Albin Michel, 2001).

(42) Marshall Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange," in: *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1972), pp. 185-276.

من حظر العنف داخل عالم الهوية الذاتية. وما العداء تجاه الآخرين في الخارج إلا تعبير إضافي عن التضامن المشترك. وكما يقول أسخيلوس في مسرحيته «Euménides»، بأن يكون لك «أصدقاء»، فهذا يعني أن تواجه معهم «الأعداء» أنفسهم. إن العنف الذي ينبغي ممارسته ضد الآخرين، لا يمكن فصله عن المساعدة التي ينبغي أن نجلبها لأهلنا.

تحيط بالدائرة الأولى، دائرة ثانية حيث تسود علاقة المحنة. حيث تحلّ علاقات التبادلية المحسوبة محل التضامن غير المحدود المميز لدائرة الهوية الذاتية. إنها تصوغ علاقات النزاع بقدر ما تصوغ التبادلات الاحتفالية أو الزواجية. إجمالاً، نجد هنا أن التبادلية هي القاعدة. إهانة تثير رد فعل على قدرها، وهدية تتطلب هدية مقابلة مكافئة. بشكل مثالي على الأقل، نجد أن الانتقامات والتعويضات تبقى في حالة اتزان. سواء استمرت الانتقامات والتعويضات في دائرة الثأر التي إن هي حافظت على العنف، فإن ذلك يفرض عليها في الوقت نفسه إجراء ما. أو حينما يتم التوصل إلى توازن ما بين الربح والخسارة، فإن تضحية، أو رباطاً زوجياً سوف يرسخ المصالحة. ويسود المنطق نفسه في التبادل الاحتفالي، والهدية والهدية المقابلة، ومهرجان (Potlatch)، أو دائرة (Kula) التي وصفها برونسيلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinovski)، في كتابه *Les argonautes du pacifique*[43]. ففي الدائرة الأولى توجد الهدية المجانية، هنا كل هدية تتطلب هدية مقابلة. لكن تلك التبادلية لا تمنع الخصومة ولا التحدي. يتعلق الأمر بفعل ما هو أفضل مما يفعله الآخر، لكن مع ذلك دون «أن تفعل ذلك بشكل مبالغ فيه». وفي التبادل كما في القتال، إن «التزام الحذر» لا يستبعد أن يتلاحظ الأفراد فيما بينهم. إن بُعد التماثل في تلك العلاقات يحضّ كل فرد على التأكد من أن إسهام الآخر، أو الضرر، كافيين، وتجري قاعدة التبادلية بدقة أكبر حينما يزداد عبء نزاع العلاقة.

(43) Bronislaw Malinovski, *les argonautes du Pacifique* (Paris: Gallimard, 1963).

وقد أطلق سالينز تعبير «التبادلية المتوازنة»[44] على المبدأ الذي ينظم العلاقات داخل الدائرة الثانية، ومن الجيد أن يتوازن الأمر. بالنسبة إلى كل شخص، وكل مجموعة، وكل فاعل اجتماعي، تكون الأهمية في ألا يخسر. ربما يحدث ربح، لكن دون إثارة الأماني أو الحسد. كل الأفراد يسعون وراء تحقيق أقصى منافع لهم، تحت ضغط مصالح قد تنحرف أحياناً عن الآخرين أو تقترب منهم في أحيان أخرى، وهم أيضاً يهدفون إلى القيام بذلك. إذن ليس عن عبث يقوم سالينز بمقارنة العلاقات التي نجدها في دائرة المحنة، بالعلاقات التي عرضها هوبز في حالة الطبيعة[45]. في كلتا الحالتين، تتصف العلاقات بين الأفراد بالعقلانية، والخوف من أن يحّل أحد محلهم، وخطر الهروب إلى الأمام في عنف بلا تحفّظ. لكن نجد هنا، على العكس مما تخيل هوبز عن حالة الحرب، أن النزاعات والتبادلات المتماثلة، تساهم في التماسك الاجتماعي[46]. إنها تسمح بإيجاد روابط تحدّ من العنف بين الجماعات والأفراد.

وأبعد من ذلك أيضاً، هناك الدائرة الثالثة، أو ربما بشكل أدق، ما هو وراء الدائرة الثانية، ذلك أن الحدود القصوى لحيّز الدائرة الثانية تبقى غير محددة. فيها يلتقي كل أولئك الذين لا يحافظ الأنا على علاقات دورية معهم، وليس عنده التزام الانتقام معهم، ولا تحالف، ولا رابط الضيافة أو القرابة وإن كانت بعيدة. والمقصود هو «الآخرون»، الغرباء، وحتى أولئك الذين هم ربما ليسوا رجالاً[47]، أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام متبادل.

---

(44) Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange," p. 194.

(45) Marshall Sahlins, *Tribesmen* (New Jersey, Englewoods Cliffs: Prentice Hall, 1968), pp. 4-13.

(46) فيما يتعلق بدور النزاعات كمصدر للتماسك الاجتماعي، انظر: Jacob Black-Michaud, *Feuding Societies* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

(47) بما أنه في الغالب تعني الكلمة نفسها «رجل» و «عضو في الجماعة».

أولئك الذين لا ندين تجاههم بشيء، والذين لا يدينون لنا بشيء أيضاً. لقد عرّفها فردييه على أنها دائرة العداء الحربي، أي الميدان الذي يمكن أن يُمارس فيه العنف المجرد من كل ضغط، حيث يُسمح باستئصال الآخر أو بتحويله إلى غرض للتبادل أو للاستهلاك. وفي ذلك الحيّز الأبعد، تجري أيضاً تبادلات أحياناً. وهكذا، كما يقول سالينز، فإن تلك التبادلات، أكثر من أي شكل آخر من التبادل البدائي، تشبه التبادل التجاري الحديث[48].

إن حظر العنف في داخل دائرة الهوية الذاتية هو التزام مباشر بعنف الانتقام في وجه العنف ذي الأصل الخارجي. إنه التزام يشمل ويحمي كل أولئك الذين لايستطيعون اللجوء إلى القوة تجاه بعضهم بعضاً، ويقسم الأفراد إلى تجمعات متكاتفة متميزة، من المحتمل أن تناوئ بعضها الآخر. نجد هنا، كما هو الحال تماماً لدى كارل شميت، أن صلة الترابط التي تجمع «الأصدقاء» هي الوجه الآخر لعلاقة التعارض مع «الأعداء». إن التضامن والعداء هما مظهران اثنان للروابط المتبادلة نفسها، وضلعا التبادلية هذين لا يمكن فصلهما. يبدو ذلك بديهياً بشكل خاص في دائرة المحنة، حيث نجد أحياناً أعداء، وأحياناً أخرى حلفاء مع الجماعات نفسها. إن العائلات التي تقام معها التحالفات الزوجية، هي أيضاً تلك التي يوجد تنافس معها، وإن رفض طلب زواج منها، هو بمثابة إطلاق للانتقام.

نجد أن الحدود التي تفصل بين تلك الدوائر الثلاثة غير واضحة ورخوة إلى حد ما. بوسع الأفراد أو الجماعات الانتقال أحياناً من دائرة لأخرى، أي من دائرة المحنة إلى دائرة الهوية الذاتية، ومن دائرة المحنة إلى دائرة العداء الحربي، أو العكس بالعكس. ولا ينبغي أن نتصور أيضاً تلك الدوائر

(48) Marshall Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange," in: Stone *Age Economics*, p. 195.

على أنها خارجية عن بعضها البعض بشكل كامل. إن التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء يتأقلم مع الهويات الذاتية المتعددة للأفراد، بدلاً من عدم توافقه مع ثلاث مساحات مسوّرة منيعة ومحددة بشكل نهائي. وقد كتب سيمون سيمونز (Simon Simonse) فيما يخصّ النزاعات في المجتمعات التي تعتمد على النسب:

يعتمد على الوضع الراهن أمر معرفتنا لأي هوية ذاتية لها صلة بمواجهة معينة، وأي مستوى تضامن (إجماع) على الفاعل الاجتماعي أن يمتثل له[49].

إن حيّز الصراعات حيّز متعدد، يتوجب فيه على الأفراد التفاوض بين هويات ذاتية عديدة. والأمر الجوهري هو البنية الثلاثية. وربما يُعتبر التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء تعبيراً عن وظيفة متكررة تسمح بتقسيم مساحة العلاقات. ويمكن تطبيقه على كل مجال جديد نلقاه، أو يمكن تطبيقه من جديد على كل مجال من أجل تجزئته بشكل دقيق. لكن، بشكل دائم، كلما ازدادت المسافة الاجتماعية التي تفصل الفرد عن أولئك الذين بينه وبينهم نزاع، فإن العنف المحظور بادئ ذي بدء، يصبح مباحاً، ثم شيئاً فشيئاً يُسمح به على أكبر نطاق من الشدة. وعلى العكس من ذلك، يزداد التضامن على إيقاع تقلص المسافة.

في مركز تلك الدوائر المتحدة المركز، يوجد الأنا، الفاعل، الموضوع. لكن حيّز التضامن/ العداء لا يحدد امتداداً حقيقياً. إنه لا يتوافق مع حيّز مكاني، لكنه يشكل نموذج تفاعلات. ومن الصحيح القول أننا نجد أحياناً نموذج التفاعل ذاك مجسداً في بنية الحيّز المكاني. والتقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء ينعكس حينذاك في التنظيم المكاني للمجال الذي يتوزع

(49) Simonse, *Kings of Disasters*, p. 27:

«ما هي تلك الهوية ذات العلاقة بالملتقى المعني وأي مستوى من التوافق الاجتماعي الفردية الفاعل الذي ينبغي التقيد به بالاعتماد على وضع اللحظة».

فيه أفراد المجتمع. على سبيل المثال، الدائرة الأولى تشمل إلى حد ما مكان السكن؛ وتضم الدائرة الثانية القرية أو القرى المجاورة للقبيلة نفسها؛ وأخيراً الدائرة الثالثة تماثل العالم الخارجي. ونجد في مجتمعات عديدة، أن التوزيعات المميزة لحيّز التضامن/ العداء واضحة المعالم في الحيّز المكاني الذي تشغله القبيلة، العشيرة، في تنظيم القرية أو في توزيع الأماكن داخل المساكن. لكن، حتى عندما تكون هي تلك الحال، فإن تقسيمات حيّز النزاعات والتضامن تبقى مرتبطة بشكل مستقر بالأنا وعلاقاتها الاجتماعية، وبشكل مستقل عن كل ترسيخ في إقليم أو حيّز مكاني[50]. إن الفرد ينقل معه، إن جاز التعبير، في أي مكان يذهب إليه، بنية حيّز التضامن/ العداء. إنه بُعد المسافة في حيّز العلاقات الاجتماعية، الذي يسمح باللجوء إلى عنف أكثر شدة ويُضعف التزامات التضامن، بدلاً من الانتقال في الحيّز المكاني. إن المسافة في الحيّز التقليدي للعداء تعكس أولاً علاقات شخص مع شخص آخر، علاقات تحددها على الدوام، جزئياً، الجماعات التي ينتمي إليها الأشخاص، والمنصب الذي يشغلونه داخل تلك الجماعات.

إن تلك الروابط المتبادلة تعرّف ليس مجموعات الأصدقاء والأعداء وحسب، لكنها تميز بين كلّ من العنف الشرعي والعنف اللا شرعي في المجتمعات التي لا يحوز فيها الفرد على احتكار ذلك التقسيم. ولا يرجع التقسيم بين العنف السيىء والعنف الجيد إلى سلطة خاصة، ولا إلى مركز ذي سلطة معنوية. إنما هو يندرج في حيّز علاقات التضامن والعداء. ويعكس التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء بنية الروابط السياسية في المجتمعات التقليدية[51]. إنه يحدد الشكل الذي تتخذه الظواهر السياسية في تلك المجتمعات. وحتى يمكننا أن نتعرف فيه على مخطط أولي للتمييز بين ما هو خاص وما هو عام.

---

(50) المصدر نفسه، ص 26-30.

(51) انظر بشكل خاص: Evans-Pritchard, *The Nuers.*

إن النزاعات والانتهاكات التي تحدث في داخل دائرة هوية النسب والعشيرة ليست ذات صفة سياسية، لأنها لا تواجه جماعات، لكنها تواجه أفراداً ينتمون إلى الجماعة ذاتها. والعنف الفتاك الذي يحدث لهم أحياناً، مؤدياً إلى تشكيل جريمة في حد ذاتها، ليس بفعل سياسي ولا عنف سياسي. تلك النزاعات هي نزاعات خاصة وليست بعامة، ويمكن حلّها باللجوء إلى قواعد معروفة ومقبولة من الجميع، ألا وهي: الكفارة القربانية، أو التطهير الشعائري، أو حتى دفع الغرامة. وعلى العكس، فإن الصراعات التي تحدث في دائرة المحنة هي ظواهر سياسية. حتى عندما يتواجه شخصان فقط، فهما يتواجهان باعتبارهما أفراداً في مجموعيتن متميزتين. تلك المواجهات بين الخصوم هي بمثابة نزاعات بين الجماعات، وخصومات عامة. والحال نفسه بالنسبة إلى الحرب التي نجلبها إلى أولئك الذين لا ندين لهم بشيء. إن إبادتهم، أو استعبادهم، أو استخدامهم خلال وجبة شعائرية، كلها تعبتر مظاهر سياسية. وبمعزل عن الدوافع المختلفة، أو الدينية، أو الاقتصادية، أو الصادرة عن كراهية متجذرة من الماضي تشعل تلك الدوافع، نجد أن تلك المناوئات سياسية وعامة. إنها تشكل مجابهات بين «أصدقاء» و«أعداء».

إن التقسيم الثلاثي (في حده الأدنى) للحيّز التقليدي للتضامن/ العداء، يستلزم وجود علاقات عداوة وتضامن معقدة ومتميزة. والذين يشغلون معاً دائرة الهوية الذاتية هم «أصدقاء». وقد ربطتهم التزامات التضامن وواجب العنف الذي لا يمكن فصله عن التضامن، أصبحوا يشكلون جماعة تجابه الجماعات الأخرى. لكن تلك الجماعات لا تحافظ فيما بينها على علاقات عداوة من النمط نفسه. إنها علاقات المحنة في بعض الحالات، وعلاقات العداء الحربي في حالات أخرى. وفي المجتمعات المجزّئة[52]، تغطي

(52) يطلق اسم «المجتمع المجزّأ» على مجتمع تشكله عدة جماعات تندمج مع بعضها الآخر وتتبدد علاقات المعارضة فيها بالتحالفات على المستوى العالي. على سبيل المثال، في =

العلاقات السياسية، علاقات «أصدقاء»- «أعداء»، نموذجين متميزين من المعارضة، إما المواجهات المحدودة بين الخصوم، وإما النزاعات التي لا احتياطات لها بين الأعداء الذين ليس بينهم أي قاسم مشترك، ولا شيء يمكن أن يصلح ذات البين. بين الخصوم، تنقلب علاقات العداء أحياناً بشكل حتمي إلى تحالف. من أجل ذلك، يمكن الاعتقاد بأن اللجوء هنا إلى العنف يشكل شيئاً أشبه بقاعدة مشتركة لحلّ النزاعات. وفي العداء الحربي، تمضي علاقة «أصدقاء» - «أعداء» إلى حد الإبادة. وهناك، لا توجد بشكل دقيق اي قاعدة مشتركة لحلّ النزاعات، سوى تدمير «الآخر» بكل بساطة.

في المجتمعات التي لم تبرز بَعْد فيها السياسة كميدان مستقل، نجد أن علاقة «أصدقاء»- «أعداء» تبدو بشكل واضح أنها مزدوجة أيضاً. إن حيّز التضامن/ العداء يبنيه شكلا الخصومة. لكن العدو هنا غير عادي، ذاك الذي من المسموح استئصاله، على النقيض من العدو العادي الذي تقام معه علاقة «صراع افتراضي، أي صراع ممكن فعلاً»، ليس هو عدو الداخل، وإنما هو العدو الخارجي إلى أبعد حدّ. وبُعد المسافة الاجتماعية والثقافية يشكل مبدأ المرور من شكل خصومة أدنى إلى شكل خصومة أشد تطرفاً.

الحرب والتضحية

يرى جيرارد، أن مناسبات العنف، والنزاعات والتنافس هي الأكثر حدوثاً بين الأقارب. وتصيب رغبة المحاكاة بالدرجة الأولى أولئك الذين يعيشون في حياة بعضهم بعضاً، فهم قبل كل شيء يتأثرون ببعضهم

= مجتمع مقسم إلى عائلات، وقبائل، وعشائر، تتناوئ العائلات فيما بينها، لكنها تجتمع في القبيلة ذاتها، وتناوئ قبائل أخرين وهكذا. إن هذا التنظيم عبر التشابك المتسلسل هرمياً والتعارضات الإضافية، لا يستلزم سلطة متمركزة. عموماً، يحدّد الانتماء إلى جزء ما عن طريق حالة نسب الشخص، أو العائلة ، أو القبيلة...، وللفرد نقاط مرجعية بمقدار ما يوجد من مستويات التجزئة.

بعضاً ويمكن أن يصبحوا عقبات أمام بعضهم بعضاً. وتعكس كثير من أساطير الأخوة الأعداء هذا الخطر وتشهد على شدة العنف بين الأقارب في داخل المجتمعات. ليس من المدهش إذن أن تحظر التزامات التضامن المتبادلة بشدة العنف بين الأقارب وتسمح به خصوصاً حينما تكبر المسافة الاجتماعية بين المناوئين. تلك الهيكلة لحيّز التضامن/ العداء تهدف إلى حماية الجماعة من العنف. إنها تفرض قواعد فيما يخص العنف العفوي بين الفاعلين. ويهدف حظر العنف في دائرة هوية النسب إلى منع تجاوز النزاعات عتبة معينة من الشدة بين الأزواج، والآباء وأبنائهم، والإخوة والأخوات، وتجنب انفجار العنف في داخل العائلة والحلفاء الحاليين، ذلك أنه ليس هنا فقط قد يكون العنف هو الأكثر همجية وانفلاتاً من الضبط، لكنه قد يكون أيضاً الأشد خطراً على النظام الاجتماعي. تلك البنية من حيّز التضامن/ العداء تتفق مع حقيقة الأهمية البالغة لإبعاد العنف عن المكان الذي تنشأ فيه الأزمة بحسب الأسطورة: النزاعات بين الأقارب[53].

بحسب رؤية جيرارد، فإن مغزى ووظيفة التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء واضحان. إن بنية الدوائر الثلاث الموحدة المركز لذلك الحيّز تحدد أهداف العنف الشرعي، بمدى المسافة الاجتماعية بالنسبة إلى الفرد. تلك البنية، مثلها مثل التضحية، تقوم بنقل العنف نحو ضحايا مقبولين. من الأقارب، الذين يحظر ارتكاب أي عنف نحوهم، مروراً بالخصوم، وهم منافسون يتم احترامهم إلى نقطة معينة، ومعهم يتم الحفاظ على علاقات تبادل وعنف مدروس، وصولاً إلى الأعداء، وهم «الآخرون» الذين يباح ضدهم كل شيء، يتزايد العنف في حين يتلاشى التضامن تدريجياً. إن الأمر يتعلق بإبعاد العنف عن المكان الذي يهدد فيه المجتمع بصورة أكبر، وبأن

(53) René Girard, *La violence et le Sacré* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), chap. X.

نحضر للعنف ضحايا بدائل. إن علاقات التضامن/ العداء، التي هي في آن واحد تربط بين الأشخاص وتناوئ بينهم، تشكل جزءً من المقدس، من النظام الذي يحمي الأفراد من عنفهم، ويسمح بالوقت نفسه للتنافسات بأن تعبر عن نفسها إذ يقدم للعنف ضريبة الضحايا التي يمكن التضحية بها.

وهذا ما يوحي به المثل العربي القائل: «أنا ضد إخوتي، أنا وإخوتي ضد أبناء عمومي، أنا وإخوتي وأبناء عمومي ضد الآخرين»، إذ إن تقسيم حيّز العلاقات إلى ثلاثة مجالات (أو إلى N، N بوصفها متساوية، أو أكبر من الثلاثة) ليس إلا الشيء نفسه مع مبدأ التضحية. إن النزاع مع أبناء العم يصالحني مع إخوتي، والنزاع مع آخرين أكثر بعداً يصالحني مع أبناء عمي، وهلمّ جرّا. والتعبير الثالث له معنى الضحية البديلة التي يتصالح ضدها الخصوم. ومن وجهة النظر هذه، فإن علاقة المحنة، علاقة العنف المدروس، تصبح ممكنة بعلاقة العداء الحربي. لا يمكن لإحداهما أن تسير دون الأخرى. إن العداء اللامحدود الذي يصل إلى حد بعيد، من نتائجه أنه يسمح بتنافسات بين الأقارب والتي عنفها، دون ذلك المخرج، قد يدمر المجتمع سريعاً.

ذلك الرابط بين الحرب والتضحية يظهر، بوضوح إلى حدّ ما، في مؤسسات كثيرة. ونجد مثالاً مهماً عن ذلك في علم الإنسان الشعائري في قبائل توبينامبا (Tupinamba). إن ضحايا تلك الوجبات الشعائرية هم سجناء حرب، والحرب لدى تلك القبائل تهدف بشكل أساسي إلى أسر سجناء مرصودين لأن يؤكلوا كطعام. ما إن يؤخذ السجين إلى القبيلة، حتى كان يعامل في البداية مثل أي عضو آخر في الجماعة تقريباً، عدا أنه لايشارك في النشاط الحربي. وحتى أنه كان يتزوج ويصبح له أطفال من امرأة من القبيلة التي أمسكت به أسيراً، والتي تكون أحياناً زوجة محارب مات أثناء

الحملة العسكرية التي خلالها تم أسر ذلك السجين. في الواقع، ربما تمضي سنوات عديدة قبل أن يتم تحديد موعد التضحية به[54]. لكن ذلك اليوم قادم لا محالة.

إن السجناء المرصودين ليؤكلوا خلال وجبات شعائرية في قبائل توبينامبا، كانوا في آن واحد خصوماً وأعداء. كانوا خصوماً، لأن الحرب كانت نشاطاً شعائرياً، ولم تكن تهدف إلى إبادة الجماعة المهاجَمة وإنما إلى سحب سجناء سيصبحون ضحايا شعائر. وكانوا أعداء، لأن السجناء سوف يتم قتلهم لا محالة. لا شيء كان يمكن أن ينقذهم من الفناء التام. إنهم يمثلون أيضاً شكل العدو الأقرب والأبعد في آن واحد. ولا يتم قتلهم إلا بعد فترة طويلة من الإستيعاب التي يمكن أن «تدجنهم» بالمعنى الدقيق للكلمة، جاعلة إياهم يشبهون أولئك الذين سوف يقتلونهم. إنهم في آن واحد «أعضاء في المجتمع» ويتميزون بغيرية لا شيء يمكن أن يمحوها.

إن الإجماع الذي تقدمه نظريات العقد الاجتماعي، كما رأينا سابقاً، لا تختزل في اتفاق تافه للآراء. إنه لا يرتكز على تلك القيم المشتركة التي يقام لها وزن كبير. إنه يتوافق مع تشتت المجموعات، على اعتبار أن الأفراد يجدون أنفسهم وحيدين، منعزلين، أمام السلطة الكاملة للدولة. لقد رأينا في اختلال التوازن ذاك خطراً، ومصدراً للاضطهاد (وأحياناً سبباً للاستلاب) الذي ينبغي حماية الفرد منه. في الحقيقة، إن بعثرة أعضاء المجتمع يعادل الاستقلال القضائي للأشخاص. وبفضل الإجماع، كل فرد يكون محمياً باتفاق الجميع. إن عنف الدول «المنهجي والواسع النطاق» ضد مواطنيها أو أشخاص آخرين ينكر الاستقلال القانوني للأشخاص. والجرائم ضد

(54) Alfred Métraux, «L'anthropophagie rituelle des Tupinamba,» dans: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (Paris: Gallimard, 1967), p. 45-78.

الإنسانية هي جرائم جماعات. إنها جرائم ترتكبها مجموعات منظمة ضد أفراد أعضاء في جماعات أخرى، ويحددهم كضحايا كلّ من الحقد أو اللا مبالاة.

أما هوبز فإنه يرى، إضافة إلى تقليد فلسفي سياسي كامل جاء بعده، وهما على صواب، في استبعاد الجماعات من داخل الدولة، في احتكار الدولة للعنف المشروع، الشرط لتحقيق السلام الداخلي. لكنهما لا يريان، وإن هما استشفّا ذلك فإنهما سينسيانه في الحال، أن تلك المصالحة المجمع عليها تستلزم جماعة معادية في خارج الدولة. على العكس من ذلك، فإن كارل شميت، الذي جعل من ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» المعنى المميز للعلاقات السياسية، تحتم عليه طرح علاقة عداوة مزدوجة. إضافة إلى «العدو»، من الجماعة المناوئة التي تقام معها علاقة صراع محدود، يذكر شميت أيضاً عدواً داخلياً، عدواً فتاكاً ينبغي استئصاله من أجل ضمان بقاء الدولة. لكن دون أن يميزه بوضوح عن العدو الأول. إن مناوئة «أصدقاء - أعداء» تتضاعف حينذاك وتتوقف عن التوافق مع الانفصال بين داخل الدولة وخارجها.

لكن في المجتمعات التي لم تبرز فيها السياسة بعد كميدان مستقل، نجد أيضاً علاقة عداء مزدوجة بين الجماعات، لا يمكن فصلها عن علاقة الصداقة الداخلية في كل جماعة. هنا أيضاً، يوجد عدو طبيعي وعدو غير اعتيادي، عدو تقام معه علاقة معارضة مدروسة وعدو يمكن إفناؤه. مع ذلك، فإن العدو غير العادي في تلك المجتمعات، هو العدو الأشد بعداً والأكثر اختلافاً، والخارجي إلى أبعد حدّ، في حين أنه في الدول التي تمسك باحتكار العنف الشرعي، يبدو أن عدو الداخل، الأشد قرباً والأكثر تشابهاً، هو موضوع العنف الأكثر تطرفاً.

الفصل الثالث

الإقليم والحرب

> إن الدول الجديدة هي حقل رحب مشرّع للأنشطة الفردية العنيفة، التي تصطدم في المدن الكبرى، ببعض الأحكام المسبقة، وبمفهوم حكيم ومنظم للحياة، والتي بوسعها، في المستعمرات، أن تتطور بحرية أكبر وبثبات أفضل، بسبب قيمتها. وهكذا يمكن للمستعمرات، إلى حد ما، أن تفيد كصمام أمان للمجتمع الحديث. وتلك المنفعة الوحيدة، ستكون هائلة[1].

بحسب خيال فلسفة هوبز، فإن الدولة وجدت عندما توقف عداء أفراد المجتمع لبعضهم بعضاً. في الحقيقة، وكما رأينا ذلك قبلاً، فإن العقد الاجتماعي المجمع عليه، الذي أنهى حالة الحرب، يحدث حينما يُقصي الحاكم، وقد صادر احتكار العنف الشرعي، المواجهات بين جماعات «أصدقاء» و«أعداء». ذلك النجاح يدمر الأفراد الفاعلين في المجتمع.

(1) Carl Sigler, *Essai sur la colonization* (Paris: Mercure de France, 1907), cité par: Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme [1955]* (Paris: Présence Africaine, 2004), p. 21-22.

ويشكل الشرط الضروري للاستقلال القانوني للأفراد. إن الدولة تعلن القواعد المشتركة على أولئك الذين يعيشون معاً. وتعطي مواطنيها قوانين، ومعايير مشتركة من أجل حلّ النزاعات التي يمكن أن تظهر فيما بينهم. لا يوجد بين مواطني الدولة الحديثة، أو على الأقل لا ينبغي أن يوجد، عدم اتفاق مثل «لا يمكن حله باللجوء إلى القواعد المشتركة، في نهاية الأمر»، ويكون الحاكم هو الطرف الثالث «المفترض أنه المُنصف» الذي يمكن اللجوء إليه دائماً؛ ولأنه ممسك باحتكار العنف الشرعي، فإن كلامه قطعي بحكم التعريف.

بيد أن إحلال السلام الداخلي، أي «الصداقة» بين المواطنين لايمكن فصله عن وجود عدو يخافه الجميع، حاضر على تخوم المدينة. ولكي يحمي الأفراد أنفسهم من ذلك العدو، وكذلك لكي يحموا أنفسهم من بعضهم بعضاً، فإنهم يتخلون عن حريتهم الأصلية. إذن ما من دولة حديثة تستطيع الوجود بطريقة منعزلة. على الرغم من أن الفلسفة السياسية كانت تميل، ومالت على الدوام، إلى الاعتقاد بأن الدولة ذات السيادة هي وحيدة ومستقلة تماماً، لكن كل دولة حديثة، إنما هي عضو في منظومة دول، وعضو في كيانات سياسية من النمط نفسه. تلك الغفلة، وذلك النسيان لشرط تعدد الدول، وكذلك لضرورة وجود «أعداء»، كان أساسياً من أجل تصور الحقوق والمساواة على نحو شامل، التي هي مع ذلك محصورة فعلياً بأعضاء مجتمع مغلق.

يعتبر كارل شميت أن هوبز هو المنظّر المبدع للدولة الأوروبية التقليدية، الدولة الاستبدادية الخارجة من الحروب الدينية[2]. «إن الدولة الأوروبية التقليدية، كما يكتب شميت، كانت قد نجحت في ذلك الأمر

(2) Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de L'État de Thomas Hibbes: Sens et échec d'un symbole politique* (Paris: Seuil, 2002).
الإصدار الأصلي الألماني، 1938.

البعيد الاحتمال تماماً، الذي هو تأسيس السلم الداخلي وإبعاد العداء باعتباره تصوراً للقانون»، وهذا يعني حظر لجوء دوق أو بارون إلى قانون الحرب، وبالتالي «توطيد الهدوء، والأمن، والنظام في حدود إقليمه»[3]. لقد أقصت الملكيات المطلقة الحروب الخاصة، المتّسمة بسمة الإقطاعية. وأصبحت الدولة حينذاك باستيلائها على العنف الشرعي ذات سيادة فعلاً. والعداء بين جماعات «أصدقاء» و«أعداء» لم يعد شرعياً إلا في العلاقات بين الدول. لقد تلاشت في داخل كل دولة، العلاقات السياسية تماماً، وأصبح ما يسمى بـ «الحياة السياسية» ليس أكثر من مجرد نشاط شرطة وتدبير إداري. لقد قصرت الدولة الأوروبية التقليدية المجال السياسي على العلاقات بين الأمم وطابقت بين ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» والحدود التي تفصل بين الدول.

إن الدولة الاستبدادية نجمت عن تمركز السلطة بيد حكام مطلقين، وذلك في حوالي نهاية الحروب الدينية. لقد ولدت الدولة الحديثة من رحم الحروب الحقيقية، والإقصاءات الفعلية العنيفة. وتأسست بإحلال السلام على الإقليم الذي تمارس عليه سلطتها وباقتصارها علاقة العداوة على العلاقات بين الدول. في عام 1648، نجد أن معاهدة وستفاليا التي أجازت للحكام فرض ديانتهم على رعيتهم، أسست في آن واحد مبدأ عدم التدخل وسمحت بتطبيق التقسيم الديني، الذي كان حتى ذلك الحين المصدر الأساسي للنزاع بين الجماعات، للفصل بين الأقاليم. إن ذلك الاتفاق الدولي الذي أنهى حرب «الثلاثين عاماً»، مدوناً قواعد العلاقات بين الدول ذات السيادة، بحسب مبدأ المساواة، على الرغم من الاختلافات الهائلة التي يمكن وجودها بين بلد مثل فرنسا وإمارة صغيرة في الإمبراطورية الجرمانية، قد أنشأ الدولة الحديثة ووضع مفهوماً جديداً للسيادة.

(3) Carl Schmitt, *la Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser (Paris: Calmann-Lévy, 1963), p. 45.

إن تجريد الجماعات من المشروعية بحسب الفكر السياسي لهوبز، واستبعادها بوصفها تضم فاعلين سياسيين، هو بمثابة ترجمة نظرية لما يسميه كارل شميت بـ «النجاح المزدوج البعيد عن التصديق» للدولة الأوروبية التقليدية: إحلال السلام الداخلي واستبعاد العداء كمفهوم حق. ذلك الإبعاد النظري يجعل السياسة كأنها الوجه «الآخر» للعنف. لقد حوّل هوبز إلى حقيقة منطقية أمر إقصاء المجموعات إلى خارج الحياة السياسية. ليس فقط لم يعد يوجد «أعداء» إلا في خارج الحدود، وإنما قصر هوبز العنف على فوضى حالة الطبيعة، التي يتكون خارجها النظام السياسي. إن وجود العدو على أطراف الدولة، ضرورة الواقع، يجعل التفكير السياسي في تلاشٍ. وإن دور العداوة في العلاقة السياسية يختفي في وقت اختفاء دور الجماعات تماماً. يتطابق الشأن السياسي حينذاك مع القانون الذي هو عكس القوة. والإكراه الذي لا غنى عنه والهادف إلى فرض احترام القواعد المشتركة يتم تصوره فقط كوسيلة لصدّ العنف عنا. إن العنف الشرعي لا يعتبر عنفاً.

ويعادل إبعاد الجماعات تبسيط حيّز التضامن والعداء. إنه يحلّ التقسيم الثنائي محل تقسيمه الثلاثي. ما إن يتم تحديد التمييز بين «أصدقاء»- «أعداء» على طريقة الاختلاف بين داخل الدولة وخارجها، حتى نجد أن علاقات العداوة والمساعدة، المتعددة والمعقدة، التي قسمت وربطت الجماعات، قد حلت محلها ثنائية بسيطة تربط وتعزل بين الأفراد في آن واحد. وإن التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء، كما رأيناه، يعكس البعد القرباني للقواعد التي تبني هذا الحيّز؛ فذلك التقسيم يشهد على انتقال العنف نحو أهداف مقبولة. وإن القواعد التي تحظر استخدام العنف بين الأقارب لا تلغي النزاعات. إنها تحظر التعبير عنها. إن ذلك «الكبح» هو بالتحديد الذي يجعل من الضروري اللجوء إلى التضحية وإلى طرق أخرى تتيح للعنف أن

يعبر عن نفسه بتحويله نحو طرف ثالث يمكن التضحية به. ويشير التقسيم الثلاثي لحيّز التضامن/ العداء إلى مدى هشاشة قواعد الحماية ضد العنف. فذلك التقسيم مثله مثل التضحية نفسها، يبين أن العنف لا يمكن أبداً منعه تماماً، وأنه ينبغي دائماً أن يُقدم له ضحايا بدائل إن أردنا إبعاده عن المجتمع.

إن تبسيط الدولة الحديثة لأساس العداء، ينسجم، على العكس، مع محاولة التخلي عن مبدأ التضحية. إنه بمثابة جهد من أجل إنشاء نظام سياسي عقلاني محض، ومن أجل تأسيس مبدأ تعايش لا يحدث العنف فيه دون سبب، لكنه ليس بمثابة مخرج أبداً، والعنف لا يستهدف أبداً إلا أولئك الذين «يستحقون» مهاجمتهم بكل شدة. وتريد الدولة الحديثة في آن واحد، أن تبعد العنف تماماً عن العلاقات بين «الأصدقاء»، وأن تحصر استخدامه في علاقات العداء التي تبرره. ويتم تصور مستقبل «مواطنين- أصدقاء» لأعضاء المجتمع في العقد الاجتماعي، على أنه نتيجة تخلّ عقلاني عن العنف وميثاق أمان متبادل.

الدولة التقليدية وتبسيط حيّز العداء

إن إقامة السلام في داخل الدولة الاستبدادية، يشكل اللحظات الأولى من جهد تبسيط حيّز التضامن/ العداء الذي يؤدي إلى إنشاء إقليم باعتباره مبدأ، وقاعدة النظام السياسي الحديث. وإن الإقليم ليس مجرد مساحة جغرافية، وامتداد مكاني تمارس عليه الدولة نفوذها. بالمعنى الدقيق للكلمة، لايوجد إقليم إلا في حال توافق حدود الدولة مع ثنائية «أصدقاء» - «أعداء»، أي إذا تم استبعاد الجماعات بوصفها عناصر سياسية فاعلة. تلك الحركة تردّ إلى خارج الدولة علاقة «أصدقاء» - «أعداء» تحت شكلين: المحنة والعداء الحربي، تلك العلاقة التي تذوب في التعارض بين الداخل والخارج. وفوضى الأنواع ذاك، لا تمحي مع ذلك بشكل كامل الاختلاف

بين شكليْ الخصومة. وإنما على العكس، كما سبق وأن رأينا، يميل إلى الظهور مجدداً في التمييز بين عدو الخارج، الذي نقيم معه علاقات عداء محدودة، وعدو الداخل الذي ينبغي استئصاله. في الواقع، إن الحركة التي تنبذ الجماعات إلى خارج الدولة لا تفلح تماماً أبداً. على نقيض ما عبر عنه شميت، فإن الجماعات والنزاعات التي تناوئها سوف تنبثق مجدداً، وإنما على نحو شكل جديد، داخل الدولة المستبدة.

في المجتمعات التي لا توجد فيها دولة، نجد أن علاقات العداء التي تقابل الجماعات المختلفة غير قابلة للانفصال عن روابط التضامن التي توحد الأفراد والعائلات الأعضاء في تلك الجماعات. وليس فقط لا يوجد «أصدقاء» دون «أعداء»، وإنما تتوافق التزامات التضامن المختلفة مع علاقات عداء ذات نماذج مختلفة. إن التضامن والعداء هما طرفا علاقة واحدة. لكن، إن حوّلت الدولة الاستبدادية علاقة العداء بدفعها إلى خارج الميدان الذي تمارس فيه سلطتها، فإنها لا تبسّط بالطريقة نفسها علاقات التضامن. إن البنية السياسية الجديدة التي تفرضها، ترافق طفرات اجتماعية عميقة تحطم أو تضعف العلاقات التقليدية للتضامن. بيد أن الحائز على احتكار العنف الشرعي لا يفلح في إقامة روابط تضامن جديدة تكون قوية بما يكفي، على المستوى الذي تأخذ علاقات العداء الجديدة مكانها فيه، أي الدولة في مجملها. بعبارة أخرى، إن ردّت السلطة الاستبدادية «الأعداء» إلى خارج الدولة، فإنها لا تصنع مع ذلك «أصدقاء» من جميع أولئك الذين هم يسكنون تحت جناحها. ذلك لأن الدولة الاستبدادية تحافظ على مختلف الترتيبات الهرمية الناتجة عن النظام الإقطاعي، الذي كرّسته في تقسيم «النظام القديم» إلى ثلاث طبقات، وتحافظ على مبدأ الهيكل القائم على علاقات أشخاص مع أشخاص ينتمون إلى جماعات متميزة. إنها تحافظ على تقسيمات لم يكن لها معنى إلا في

إطار التعارض «أصدقاء» - «أعداء» حيث يتلاشى السلام الداخلي الذي تفرضه. في الوقت نفسه، تؤسس الدولة الاستبدادية إدارة مركزية، حيث يظهر ما ينبغي أن يكون مبدأ جديداً من التضامن: إعادة ارتباط كل المواطنين بسلطة وحيدة حائزة على احتكار العنف الشرعي. لكن مبدأ التضامن هذا يختلف اختلافاً جذرياً عن ذاك الذي حرّك النزاعات التي حظرها لتوّه، والتي هيكلت التجمعات التي لا تزال الدولة تحفظ أثراً منها، ذلك أنه يعزل الأفراد عن الجماعة التي ينتمون إليها ليربطهم بمصدر سلطة وحيد.

في المجتمع التقليدي، نجد أن روابط التضامن عموماً لا يمكن فصلها عن علاقات التفوق والخضوع، لكن التبادلية التي تطبع تلك الروابط بطابعها، تضفي معنى على التباين الذي يميزها. في مجتمع ذي إدارة مركزية، تنزع تلك العلاقات المتباينة سريعاً إلى أن تتحول إلى ميزات دون آراء مخالفة، لاسيما حينما لا تكون مرتبطة مباشرة بممارسة السلطة. كلما تحركت السلطة السيادية، أي القدرة على تحديد «العدو»، نحو المركز وتخلصت من الجماعات التقليدية، كلما أثبت المركز أنه قادر على تأمين حماية الجميع - مثلاً، بإحلال العدالة الملكية محل العدالة المحلية - وكلما بدت الامتيازات أقل تبريراً، تلك التي كانت في الأمس ترافق الحماية، قد تلاشت اليوم. إن إقامة إدارة مركزية يزيد بالنتيجة من احتمالية النزاعات المرتبطة بالتقسيم بين الجماعات ويغير مكان النزاعات[4]. إن ثنائية «أصدقاء»-«أعداء» التي ستعبر فيها الجماعات عن نفسها، تختلف عن الثنائيات التي حظرتها الدولة. وإن الجماعات التي ستأخذ بتلك الثنائية، ليست نفسها التي سحبت منها الدولة

---

(4) انظر في هذا الخصوص: Robert Muchembled, *Le Temps des supplices: De l'obéissance sous les rois absolus* (Paris: Armand Colin, 1992),
في الواقع، كما أشار موشمبليد، فإن إقامة السلطة المركزية تؤدي في أول الأمر إلى تعزيز الجماعات الوسيطة التي ستصبح سبباً من أسباب النزاعات في المستقبل.

قوتها السياسية. إن النزاعات بين أمراء الإقطاع حلت محلها المعارضة بين عامة الشعب والطبقات الأخرى من نبلاء وإكليروس. فضلاً عن ذلك، تلك الثنائية الجديدة، ستكشف بالمعنى الدقيق للكلمة، أنها متعامدة على العداء الإقليمي. وكما أشار إلى ذلك المطمح «الشامل» للثورة الفرنسية الذي أراد جلب الحرية لجميع الشعوب، فإن ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» التي حركته، لا تتوافق مع تقسيم أوروبا إلى أقاليم متميزة، وإنما تقسم كل بلد من الداخل.

تلك التوترات التي اجتاحت الدولة الاستبدادية، ستكون سبب الثورة الفرنسية، وستؤدي بالتدريج إلى تحول تلك الدولة في كل مكان في أوروبا. وإن أردنا استخدام تعابير حديثة، فإن ما تفتقر إليه الدولة هو المساواة بين المواطنين. إن عدم المساواة، أي التباين بين الدرجات، يشكل إرث علاقة العداء التي لم يعد لها مكان ما إن يتوطد السلام الداخلي ويتم ردّ «الأعداء» إلى خارج الدولة. وهكذا اقترح سياسي (Sieyès)، في كتابه: **ما هي عامة الشعب؟** (*Qu'est-ce que le tiers état?*) إرسال النبلاء إلى المكان الذي جاؤوا منه بحسب رأيه، وهو غابات فرانكونيا. تلك التوصية الشهيرة تبرهن، برأيه، على أن كل جماعة تتمتع داخل الدولة بامتيازات خاصة، لابد أنها قدمت من الخارج. أي شخص، يريد أن يحطم المساواة التي ينبغي أن تسود بين «الأصدقاء» إنما هو «عدو» بالتعريف، وبالتالي فهو «غريب». في داخل الدولة المسالمة، ينبغي أن يكون الجميع «أصدقاء»، ومتساوين، ولا يعرفون أي تقسيم سوى تقسيم معارضتهم للعدو الخارجي[5]. في داخل الدولة،

---

(5) تلك هي بادرة الطرد ذاتها خارج الدولة لمواطنين أصبحوا معروفين بأنهم أعداء وأجانب في مستهل الإبادة الجماعية الرواندية، التي رددها ليون موجزيرا، نائب رئيس الحركة الثورية القومية من أجل التطوير، وهو حزب الرئيس هابياريمانا، حينما أوصى مواطنيه الهوتو بطرد قبائل التوتسي إلى أثيوبيا الذين تزعم الأسطورة أن أصولهم تعود إليها. انظر: Gérard Prunier, *The Rwanda Crisis 1959-1994: History of a Genocide* (London: Hurst & Company, 1995), pp. 171-172.

ينبغي أن يسود تضامن لا محدود، وهو سمة دائرة الهوية الذاتية. لا تستطيع الدولة الإقليمية أن تتوافق مع اختلاف بين الطبقات يشهد على عداء بين الجماعات التي وضعت الدولة نهاية لها مبدئياً. لقد خففت الثورة الفرنسية عام 1789 من تلك التوترات حينما أسست مبدأ التضامن والهوية، الذي من المفترض أن ينسجم مع إحلال السلام الداخلي وطرد «الأعداء» إلى خارج الدولة: المساواة والأخوة بين جميع المواطنين.

تحوّل روابط التضامن

كما أشار لوسيان سكوبلا (Lucien Scubla) في كتابه قائلاً: «إن الدولة حينما تأخذ على عاتقها احتكار العنف الشرعي، فإنها تؤسس لوجود أمّة، إذ تطابق الدائرة الوسطى دائرة الداخل الأعمق فتوسع بذلك من أبعادها»[(6)]. لا تتطلب الأمة دفع الأعداء إلى خارج الدولة وحسب - فهذا المطلب كان مطلب الدولة الاستبدادية. إن ما يميز الأمة هو توسيع التضامن، الذي هو سمة دائرة الهوية الذاتية، ليشمل المواطنين كلهم. وتلك التوسعة لدائرة الهوية الأولى، لكي تشمل كل المواطنين وحتى كل أفراد المجتمع في النهاية، تؤدي إلى تحول عميق في علاقات التضامن.

في المجتمعات المجزأة، تكون صلات التضامن بين أعضاء جماعة ما، علاقات تبادلية بمعنى أنها مثلاً، علاقات حسن جوار أو السكن المشترك مع آخرين. بكل تأكيد، إن صلات القرابة، والتضامن القبلي والنّسبي يؤدي إلى واجبات تمتد متجاوزة الجوار المباشر وتُلزم الأفراد بتأدية التزامات تجاه الآخرين الذين لا يعرفونهم. بيد أن تلك الروابط الأبعد هي أيضاً متبادلة. إنها تتخذ شكل ما أسماه مارسيل هيناف -Mar)

(6) Lucien Scubla, “La place de la nation dans les sociétés individualists,” *Droit et Cultures,* vol. 39 /1 (2000), pp. 199-200.

cel Henaff) بالتبادل الاحتفالي[7]. كل واجب يؤدّى، يمكن اعتباره بهذا المعنى أشبه بهبة، تستلزم بالمقابل تأدية حق من جانب ذاك الذي تلقى فضلها. وذلك الواجب ملزم تجاه أول ملتزم. على النحو نفسه، إن النزاعات أو التحالفات التي تتمّ أو تتفكك داخل دائرة المحنة تأخذ شكل التبادلية السلبية أو الإيجابية. كل صلات التضامن تلك، إن أمكننا القول، هي تبادلية «بالاسم». إنها تربط أشخاصاً فيما بينهم، يمكن أن يعرّفوا عن أنفسهم باسمهم الشخصي. وفي محيط التقسيم الثلاثي التقليدي، لا تستلزم التبادلية وجود تناسب بين الواهب والمستفيد، أو أن تكون العطايا والعطايا المقابلة متساوية. عموماً، إنها ليست كذلك. إن التبادلية تتطلب فقط أن كل واجب يتم تنفيذه يولّد التزاماً بالمقابل. في داخل حيّز العداء الثلاثي الجوانب، تقترن واجبات التضامن بشبكة العلاقات الاجتماعية للأفراد وتشكّلها في الوقت نفسه. لكن تلك الواجبات لا تستبعد البتة علاقات التسلسل الهرمي، ولا عدم التساوي بين الأفراد الفاعلين الذين تجمعهم.

إن انصهار دائرتيْ الهوية الذاتية والمحنة، الذي أنجزته الدولة الحديثة، أزال على النقيض، الواجبات من شبكة العلاقات الاجتماعية. إن اتحاد الدائرتين ذاك في دائرة واحدة، أدى إلى تبسيط نسيج علاقات التضامن. في الحيّز التقليدي، كان لذلك النسيج شكل شبكة متعددة الأقطاب، بنيتها الاجمالية هي نفسها بالنسبة إلى الجميع، لكن حيث كان الأفراد يرتبطون بشكل أساسي بعقد متميزة، بحسب انتمائهم المختلف أو بحسب لعبة التحالفات. إضافة إلى ذلك، وكما أن تبادلية علاقات التضامن لا تستلزم وجود تماثل بين المعطي والمتلقي، ويستتبع ذلك، أنه في شبكة علاقات التضامن، تكون المسافة التي تفصل A عن B غير مطابقة بالضرورة للمسافة التي تفصل B عن A. إن واجبات A تجاه B ليست صورة طبق الأصل عن

(7) Marcel Henaff, *Le prix de la vérité* (Paris: Seuil, 2002).

واجبات B تجاه A. بالمقابل، فإن توحيد حقليْ المحنة والهوية الذاتية تحت علامة شمولية القانون تستبدل ذلك التشابك المتعدد الأقطاب واللا متماثل بتنسيق وحيد المركز والجميع فيه على مسافة متساوية تماماً من بعضهم بعضاً، وعلى مسافة متساوية من المركز. إن جميع المواطنين متضامنون بانتمائهم المتماثل للأمة وبه حصراً. إن تدمير التجمعات المتوسطة، الذي قامت به الثورة الفرنسية باسم المساواة، أسفر عن (وهدفت إلى أن تكون لها) نتيجة تمثلت بأن لا أحد يتمتع بولاء خاص يحتمل أن يحوله عن التزامه المتساوي نحو جميع أفراد الدولة. إن اختزال حيّزيْ المحنة وهوية النّسب في حيّز واحد، يفرض على علاقات التضامن شكل شبكة متجانسة وموحدة الصفات، بمعنى أن الجميع قريبون أو بعيدون بالتساوي من بعضهم بعضاً، وهم على نحو مماثل مرتبطون بالأمة.

والجميع أيضاً متباعدون عن بعضهم بعضاً بالتساوي. وإن استبدال التقسيم الثلاثي القديم بتقسيم وحيد بين «أصدقاء» الداخل و«أعداء» الخارج يؤدي من جهة، كما رأينا سابقاً، إلى عدم تمييز نسبي بين شكليْ علاقة العداء؛ ويؤدي من جهة أخرى إلى انصهار جزئي بين علاقات التضامن والمحنة. لأنه إن كان اتحاد دائرتيْ الهوية والمحنة في دائرة واحدة، يبسط التضامن على الأمة بأكملها، فإنه يحرره أيضاً من توطده في العلاقات الشخصية. ذلك الاتحاد يفصل التزامات التضامن عن الولاءات المباشرة للعائلة، أو للقبيلة، أو للقرية[8]. وذلك الاتحاد يستبدل تلك الارتباطات، التي توصف غالباً اليوم بالارتباطات الجماعية، بالتزام أكثر تجرداً نحو آخرين لا يربطنا

(8) هكذا فهم سون يات سين (Sun Yat-sen) النزعة القومية، وهو الرجل الذي ما زال موقّراً بصفته أب الصين الحديثة. وقد كتب في كتابه: Sun Yat-sen, *San Min Chu I:The Three Principles of the People* (Shanghai: The Commercial Press, 1929), بأن ما ينقص الصينيين هو مبدأ القومية، لأنه حتى اليوم، لم يفهموا سوى الولاء للعائلة وللقبيلة، وليس ضرورة التضحية السامية من أجل الأمة (ص 4-7).

بهم أي رباط وثيق: التزام نحو آخرين مستقلين عن الروابط العاطفية التي تربطنا ببعض الأشخاص. ولا يؤدي تأسيس التضامن على المستوى القومي إلى إضعاف الروابط المحلية وحسب، وإنما يفرض أن تكون الروابط مع الآخرين الأكثر بعداً، المشمولين في الدائرة التي يحددها التضامن، مبنية على قواعد أخرى غير الولاءات المتبادلة بين الأفراد أو بين الجماعات. بالمحصلة، ثمة إضعاف تدريجي للتضامنات التقليدية. **أولاً**، إنها تفقد أهميتها، ذلك أن التضامن الجديد يدعو اليوم إلى الممارسة أيضاً خارج الإطار الذي حددته تلك العلاقات. **ثانياً**، يتقلص شيئاً فشيئاً الميدان الذي يمارس فيه التضامن. في الواقع، كلما اتسع البعد بين أولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم في السابق ملزمين تجاه بعضهم بعضاً، كلما فقدوا حجتهم في وجود تلك الروابط التي أصبحت اجتماعياً زائدة من حيث أن وظيفتها قد تولتها أشكال جديدة من التضامن[9]. بالنتيجة، تصبح الروابط العاطفية أكثر عمقاً وتصبح ذات خصوصية أكبر. وتُترك لاختيار الرعايا الحر.

يتحول الفاعلون إلى أفراد، بعد أن تحرروا من التزامات التضامن التقليدية التي كانت تجمعهم في جماعات متميزة. إن أفعالهم تؤثر على الآخرين بطريقة متفاوتة، لكن هناك أيضاً حسّ بأنهم يؤثّرون على الآخرين جميعاً بطريقة مماثلة، ذلك أن الأفراد لم يعد لديهم (أو تقريباً لم يعد لديهم) تجاه البعض التزامات خاصة سوى تلك الطوعية. منذ ذلك الحين، ارتدت أشكال التنافس النمطية لعلاقات المحنة نحو ما كان في الماضي ميدان هوية النّسب واجتاحت مجمل دائرة التضامن الموسّعة الجديدة. إن العالم الذي

(9) من المثير للاهتمام أن ذلك «البعد»، وسنعود إلى هذا لاحقاً، يمكن قياسه وفق عدة «مقاييس» للوهلة الأولى تختلف اختلافاً شديداً، على سبيل المثال هناك المسافة المكانية (الجغرافية)، أو اختلاف الأوساط الاجتماعية، أو روابط القرابة. وعلى كل منها، يؤدي البعد إلى إضعاف مماثل للالتزامات.

كان يُعطى فيه دون حساب، أو على الأقل دون حساب دقيق، قد أصبح الآن خاضعاً لحساب الأثمان والفوائد. في داخل الحيّز الذي أرسى في السلام احتكار العنف الشرعي، تنزع العلاقات الاجتماعية أكثر فأكثر لأن تصبح تجارية محضة وتهدف إلى المنفعة. إن التضامن «الشامل» يحرر الفاعلين من تضامناتهم الخاصة، ويصل بين أفراد، لاشيء بداهة يوحدهم في مجموعة سوى حظر العنف. إنه يتركهم أحراراً في اختيارهم، في علاقاتهم مع بعضهم بعضاً، بين اللا مبالاة والصلات الاختيارية. إن المبدأ الذي يجمع هؤلاء الأفراد، هو أن كل فرد لا يدين لشخص ما، إلا ما يدين به للآخرين جميعهم. إن الأنانية النمطية لدى الجماعات المتواجهة، والتي لا تنفصل عن التضامن بين أعضاء الجماعة، قد حلت محلها أنانية أفراد لا تقدم عوضاً.

الإقليم

الإقليم هو الشكل الذي يأخذه ميدان «أصدقاء» حينما يتم تحول روابط التضامن، أي ليس فقط حينما يتم دفع «الأعداء» إلى خارج الدولة، وإنما عندما تتحد دائرة الهوية ودائرة المحنة تحت شعار مساواة المواطنين، وقد طويت كل منهما فوق الأخرى واختلطتا. إن ذلك التبسيط لحيّز العداء يفصل علاقات العداوة والصداقة السياسية عن العلاقات الاجتماعية للفاعلين. إنه انفصال لم يكن يوجد، في المجتمعات المجزأة، إلا في حالة علاقة العداء الحربي، لأنه هو وحده يمارس أحياناً بين الأجانب الذين لا يقيمون أي علاقة أخرى. في المجتمعات الحديثة، لم تعد علاقات الترابط أو عدم الترابط السياسي ترتبط بالمسافة الاجتماعية أو بمعارضة بين الجماعات المختلفة وحسب؛ وإنما انتقلت إلى صعيد مختلف تماماً، هو صعيد الأمم - حيث أن الجميع، مبدئياً، «أصدقاء» - وعلاقتها مع الأمم الأخرى، تلك

التي وحدها يمكن أن تكون «أعداء». وتسود الأخوة بين المواطنين. إن كل التجمعات الأخرى، التي هي أقل امتداداً من الأمة أو تعادلها، كما هو حال النقابات، أو الاتحادات المهنية أو الرياضية، أو التي هي أوسع من الأمة، مثل الأديان، ليس «مسموح لها بالوجود» إلا إن تخلت عن بعدها السياسي، وعن قدرتها على تشكيل جماعات «أصدقاء» و«أعداء».

إن الدولة الحديثة بمطالبتها بصداقة (أخوة) كل أفراد الأمة، أي جميع القاطنين في داخل الحيّز الذي حل فيه السلام بفضل احتكارها للعنف الشرعي، إنما هي تصنع بشكل مباشر، الإقليم الذي يضبط مبدأ التضامن. إنها تحول حيّزاً مكانياً إلى تعبير ملموس عن الانتماء الذي يحدد هوية «الأصدقاء» ويميزهم عن «أعداء» الخارج. لكن الإقليم ليس مجرد حيّز مكاني. ومثله مثل الحيّز الثلاثي للتضامن/ العداء في المجتمعات المجزأة، نجد أن الإقليم القومي يناسب أسلوباً معيناً في تمثيل علاقاتنا السياسية مع الآخرين (الأعداء) وعلاقتنا فيما بيننا (الأصدقاء). إنه يكوّن بالنتيجة خليطاً عجيباً، تركيبة مهجّنة من الحيّز المكاني والقابليات الأخلاقية. الإقليم، هو تحديد العلاقات الأخلاقية، وعلاقات العداء، والصداقة السياسية، وليس ذلك بواسطة روابط النّسب، أو سلالة النّسب، أو الانتماء إلى طبقة فلانية أو وضع اجتماعي، أي ليس بواسطة روابط شخص مع شخص، وإنما بواسطة حدود محددة في الحيّز المكاني[10].

إن تحويل روابط التضامن والعداء الذي يحررهما من نسيج العلاقات

(10) إن «الدم»، والثقافة، واللغة «بالمعنى الأحيائي» يمكن أن يلعبوا دوراً مشابهاً للإقليم. وعلى العكس من الإقليم، فإن الدم لايناسب الحيز المكاني، لكنه مثله يؤسس مبدأ التضامن المجرد من العلاقات الاجتماعية للفاعلين، ومثله مثل الإقليم، نجد أن الدم يطبّع روابط التضامن والعداء.

الاجتماعية، لا يمكن فصله عن ظهور التاريخ والثقافة، بوصفهما مواضيع سياسية على الدولة المحافظة عليهما وتطويرهما باعتبارهما أشياء مشروعة في الهمّ السيادي[11]. إن علاقات الانتماء النّسبي أو القبلي، أو علاقات السلالة العائلية أو حتى روابط الولاء الإقطاعي، التي تحدد في المجتمعات التقليدية هوية الفاعلين، ترد عن قرب على الفور. إنها واضحة بالنسبة لكل شخص، على الأقل في جيل أو جيلين، وتتصف بالوضوح نفسه بالنسبة إلى الجوار القريب. وعرضها متجاوزة ذلك الوضوح اليومي، يشكل جزءً مهماً من الثقافة والمعرفة المتراكمة لدى المجتمعات التقليدية. بيد أن تلك الثقافة، حتى عندما تكوّن معرفة متخصصة مقصورة على البعض، إلا أنها تبقى في حالة استمارية مع العلاقات الاجتماعية للفاعلين الذين تشكل ذاكرتهم وتقدم لهم سبب وجودهم. إن تخريب تلك الروابط، أو إن فضلنا القول: «نزع سلاح» تلك الروابط بشكل تدريجي واستبدالها بتضامن لم يعد يقترن بلُحمة العلاقات بين الفاعلين، كل ذلك يتطلب تأسيس شكل جديد من الهوية الذاتية. في المجتمعات التي اتخذت صفة الإقليمية، نجد أن التاريخ والثقافة، هما ثقافة تم تصميمها بشكل جوهري على أنها تراث وطني، وإرث تاريخ مشترك، يقدم كلاهما تلك الهوية الذاتية.

إن التاريخ المشترك، كما أوضح ذلك جيداً بنديكت أندرسون (Bene-dict Anderson)، هو أسلوب لتوطيد الناس في إقليم ما، في حيّز مكاني يتقاسمونه، ولإعطائهم هوية «متخيلة»، مستقلة عن الروابط الخاصة التي حافظوا عليها مع بعضهم بعضاً[12]. إن التاريخ الوطني، المتمركز حول الإقليم، يربط الأفراد بأولئك الذين سبقوهم، وبشكل مستقل عن كل رابط

(11) انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع: Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine: 1789-1815* (Paris: Gallimard, 1997).

(12) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), en particulier chap. II.

مع الأحفاد. وبذريعة أن الأحداث التي يصفها التاريخ قد حدثت في حيّز مكاني، قد أصبح لاحقاً، على سبيل المثال، فرنسا أو اليابان، فإنه يجمع أعداء الأمس، على نحو استرجاعي للماضي، في وحدة الأمة. لأنه إن كانت مدينتيْ بوردو وديجون هما جزء اليوم من فرنسا، فمنذ زمن، كانت منطقة أكيتين وبورغوني تشكلان قوى أجنبية ومعادية. إن التاريخ يحيل إلى الماضي، الرابط الذي يهدف إلى إيجاده في الوقت الحاضر.

إن الدم، أو العرق، أو الهوية الإثنية، كلها أيضاً أساليب لضمان تضامن الجماعة في غياب حتى إقليم مشترك، على ما يبدو، لكن ليس دون إشارة مرجعية إلى تاريخ مشترك. والعلاقة الإثنية مثلها مثل العلاقة بالإقليم، يكملها رابط يفترض أن يوجد في الماضي غياب الرابط الحالي بين جميع الذين جمعهم في آن واحد احتكار العنف الشرعي، أو هدف إلى جمعهم وتدميرهم. في الواقع، إن الإقليم والإثنية يكمل كل منهما الآخر. سواء إن نُظر إلى الإقليم على أنه مصدر الرابط «الإثني» الذي يربط الأفراد في الزمن الحاضر. أو إن اعتبر الرابط الإثني بمثابة علاقة خالدة تضفي شرعية، في الوقت الحاضر، على الاحتلال الحصري لإقليم ما، أو تضفي شرعية على توحيد تحت ظلّ السلطة ذاتها لمجموعة أقاليم. إن الإقليم، والثقافة، والعرق - بالمعنى الذي كان مفهوماً في القرن التاسع عشر حينما كان يتم الحديث عن «العرق» الفرنسي أو الإنجليزي- يشكلون ثالوثاً غير قابل للفصل، لكن الإقليم يلعب فيه دوراً أساسياً. إنه يحافظ، مع احتكار العنف الشرعي، على علاقة أشد إحكاماً من أفكار العرق أو الثقافة المشتركة. ولأنه يتلاءم مع حيّز مكاني، فهو يجسد مطلباً أشد تجريداً من احتكار العنف الشرعي، ألا وهو تجانس أفراد المجتمع. هذا التجانس بين الناس يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة، منها الهوية الإثنية أو الثقافة المشتركة، لكنها ليست سوى أشكال من بين أخرى؛ مثلاً: اللغة نفسها، أو الدين المشترك، أو أصل

الطبقة الاجتماعية نفسه. في جميع الأحوال، تبني الدولة ذاتها بتنقية إقليمها، وبطرد «الآخرين» وبالتالي، بمطابقة ثنائية «أصدقاء»- «أعداء» مع داخل الإقليم وخارجه[13].

المفارقة الديمقراطية

إن الاتجاه الذي يقوم على استبعاد «الأعداء» إلى خارج الدولة، كما رأينا، لا يكلل أبداً بالنجاح بشكل كامل. إذ أن الجماعات والنزاعات تنزع دائماً إلى الظهور مجدداً. إن كانت الدولة الاستبدادية تبني نفسها بنبذهم وبإقصاء كل نزاع سياسي، يمكننا أن نعتبر أن الديمقراطية الحديثة قد اختارت الحلّ المعاكس: قبول (Dissensus) الاختلاف السياسي. لقد نجحت الديمقراطيات أيضاً متبعة طريقتها، التي تختلف عن طريقة الدولة الاستبدادية، وطريقتها أمر «بعيد الاحتمال» تماماً. إذ نجد أن الديمقراطيات أدخلت مجدداً ثنائية «أصدقاء»- «أعداء» إلى داخل الدولة، لكن دون أن تقسم الدولة بشكل عنيف. في واقع الأمر، إن الديمقراطيات المتحررة الحديثة حافظت على جوهر صفات الدولة الأوروبية التقليدية: السيادة، واحتكار العنف الشرعي، وإحلال السلم على كامل الإقليم، وإبعاد الحروب الخاصة كأسلوب لحل النزاعات. ويرى شميت، أن تلك الديمقراطيات، بالنتيجة، هي أيضاً تستبعد من داخلها كل نشاط سياسي حقيقي. لكن يمكن مجابهته بالقول إنه خلافاً للدولة الاستبدادية التي تقمع كل تعبير يصدر عن ثنائية «أصدقاء»-«أعداء» في داخل الدولة، نجد أن الديمقراطيات تشجع على الأقل بعض أشكال المعارضة السياسية، وحتى أنها تأسست بأكملها من أجل إطلاق الحرية لتلك المعارضة. وما يجعل ممارسة علاقة الخصومة «أصدقاء»-«أعداء» في داخل دولة تأسست على احتكار العنف الشرعي،

(13) Heather Rae, *State Identities and the Homogenization of Peoples* (New York: Cambridge University Press, 2002).

هو نمط النزاعات التي تسمح بها الديمقراطيات وطبيعة التجمعات التي تتواجه فيها.

نذكر أن النزاع، بحسب رأي شميت، يكون سياسياً عندما يكون على هذه الحال «على الحدّ الفاصل، لا يمكن حلّه باللجوء إلى القواعد المشتركة، أو باستخدام طرف ثالث محايد». وهكذا فإن الديمقراطية تنظم رسمياً إجراءً ما، يجعل من عملية حل النزاعات وسيلة لتنقيح قواعد ذلك الحلّ. بعبارة أخرى، إن الديمقراطية تسمح لتلك القواعد نفسها بأن تصبح محكّ النزاع. والديمقراطية تجعل من الممكن أن تكون القواعد المقبولة سلفاً لحل النزاعات، موضع شكّ وأن تغيرها العملية نفسها التي تحلّ النزاعات. يشكل النقاش الديمقراطي وسيلة لتعديل المعايير المشتركة والقواعد المقبولة. وبهذا المعنى، فإن النزاعات التي تحدث في داخلها هي فعلاً مثل «على الحدّ الفاصل، لا يمكن حلّها باللجوء إلى القواعد المشتركة». تلك هي النزاعات السياسية، ذلك أن قواعد حل النزاعات، والقوانين، هي بالضبط ما يصنع هنا موضوع النزاع. وينجم عن ذلك ما يمكن أن نسميه بمفارقة الديمقراطية. في ظل ديمقراطية ما، ينبغي أن تظهر القوانين، أي قواعد حل النزاعات، محايدة في الوقت نفسه، وخارج النزاعات التي توفر لها الحل، ومع ذلك يمكن أن تتغير عبر حلّ تلك النزاعات نفسها[14]. إن القواعد الدستورية في داخل الديمقراطية، يمكن أن ننظر إليها في آن واحد، على أنها تعبير عن تلك المفارقة ووسيلة لتطويقها. نجد أن القاعدة الدستورية التي تتطلب غالبية 70٪ لكي يتم تعديل الدستور، يمكن هي نفسها أن تخضع للتعديل بغالبية 70٪.

---

(14) فيما يتعلق بمفارقة الديمقراطية، انظر: Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), en particulier chap. IX, pp. 281-285.

يمكننا القول إن الديمقراطية قد روّضت بالمعنى الثنائي لكلمة «مروضة»، معارضة «أصدقاء»-«أعداء». إنها أولاً تحوّل تلك المعارضة إلى صراع داخلي. وهي تُدخل من جديد في قلب المسكن الديمقراطي، تلك الثنائية التي طردتها الدولة التقليدية إلى خارج حدودها. لكن الديمقراطية روّضت أيضاً المعارضة بمعنى أنها ذلّلتها. لقد جعلتها أكثر مسالمة وأقل عنفاً وتوحشاً. والديمقراطية الحديثة تقترح حلاً خاصاً للمسألة السياسية. حلاً هشّاً ومتناقضاً، لأن الحيوان السياسي لا يفتأ يهدد بالعودة إلى حالة التوحش. ذلك التناقض والسيطرة الناقصة على الدوام للخصومة السياسية، هما اللذان يفسران هشاشة الديمقراطيات، وحقيقة أنها قادرة على تدمير ذاتها بوسائل ديمقراطية. إن أنظمة «ما وراء الأنظمة» التي تسمح بتحوّل أنظمة حلّ النزاع، يمكن هي نفسها أن يتم تحويلها عقب نزاع ما، ولا تعد بمثابة أنظمة ديمقراطية. وهذا ما حصل عندما صوتت غالبية ديمقراطية منتخبة على قوانين تسمح لهتلر بتكميم المعارضة وبحظر الأحزاب السياسية ما عدا الحزب النازي.

يرتكز ترويض المعارضة «أصدقاء»-«أعداء» على تحويل للتركيبة والوضع القانوني للتجمعات المسموح لها بالمشاركة في النقاش السياسي، ويقصد بذلك الجماعات التي بوسعها التشكيك، داخل المواجهات التي تعترضها، بالأنظمة المقبولة في حل النزاعات. إن ما يجعل الديمقراطية ممكنة على النحو الذي نعرفها فيه، هو أن المعارضين السياسيين لا يشكلون جماعات اجتماعية. هذا مرتبط، جزئياً وليس حصرياً، بفكرة التمثيل السياسي. وأولئك الذين يتواجهون بشكل ديمقراطي، هم النخبة، وهم ممثلون جاءت قوتهم وسلطتهم من الدعم الانتخابي الذي حصلوا عليه. إن النزاع مؤجّل، بالمحصلة، إنه يحدث بواسطة أشخاص متدخلين. بيد

أن التمثيل السياسي لا يكفي، كما أشارت إلى ذلك المؤلفات الكلاسيكية لدونالد هورويتز (Donald Horowitz) حول النزاعات الاثنية[15]. عندما تتطابق مختلف الأحزاب السياسية مع التقسيمات الاثنية، فإن نتيجة الانتخابات تصبح متوقعة على نحو سريع، ذلك لأنها تعكس التركيبة الاثنية للسكان. أضف إلى ذلك، فإن كل ممثل ليس بوسعه أن يمثل إلا أعضاء جماعته، فنجد أنه ليس فقط البعض هم بالنتيجة محرومون من التمثيل، لكن المواجهات بين الأحزاب السياسية تصبح بشكل خاص، مواجهات بين جماعات اجتماعية. والمقصود بذلك النزاعات التي تعترض التجمعات التي ينتمي إليها الأفراد منذ ولادتهم، وبشكل مستقل عن إرادتهم.

إن النقاشات الديمقراطية لا يمكنها أن تحدث بين جماعات تتجاوز الأفراد المتناوئين فيها، أي بين تجمعات تشمل الأشخاص من ولادتهم وحتى مماتهم. ولا ينبغي لتلك النقاشات أن تحرض البعض ضد الآخر إلا بوجود «ترابطات إرادية». إن الانضمام إلى حزب سياسي، أو بشكل أبسط، التصويت له، لا يعكس حصة أصلية، وإنما يعكس مصالح عقلانية لدى فاعلين بشكل فردي. إن ذلك الحصر لطبيعة الجماعات المتعارضة هو الذي يسمح للنقاش الديمقراطي بأن يفلت من العنف، ذلك لأنه يكرر على طريقته، إبعاد الجماعات إلى خارج الدولة، الذي قال به هوبز. إن اختزال جماعات «أصدقاء»-«أعداء» في ترابطات إرادية، هو الذي سمح بعودة المعارضة السياسية إلى داخل المدينة، ذلك أنه يعني أن الأفراد لا يشكلون إلا تحالفات الصفقة الرابحة، وأنهم مستعدون للتخلي عنها لصالح منفعة أعلى. إذن، إن الالتزامات السياسية للفاعلين تخضع لمجازفات الاختيارات الفردية المستقلة عن أي ارتباط بالجماعة. وهكذا، فإن القواعد المقبولة في

(15) Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 2000) p. 697.

حل النزاعات، هي التي يمكن فقط أن تكون محلّ شكّ. إن تحول «أصدقاء» و«أعداء» إلى ترابطات إرادية، يشير إلى انحلال الجماعات في الأنانية العقلانية.

إن كان ذلك التفسير دقيقاً، لماذا إذن تبقى النزاعات العقلانية، بين الفاعلين الأفراد، مسالمة في داخل المجتمعات الديمقراطية، في حين أنها في حالة الطبيعة تؤدي إلى حرب يتجابه فيها الجميع ضد بعضهم البعض؟ إن طرح هذا السؤال يعني الرد عليه فوراً: لأن النزاعات تقع في ظلّ سلطة ذات سيادة تحصر بيدها احتكار العنف الشرعي وهي التي تسمح بتلك النزاعات. إن ما يتيح للعقلانية أن تتأسس كشكل مختلف عن العنف ليس الخاصية الجوهرية للعقل، وإنما وجود ضابط للعنف، ذلك الوجود الذي يعادل إبعاد الجماعات إلى خارج نطاق الدولة.

بالمحصلة، تشكل الديمقراطية أمراً ما، هو بمثابة جاذب للدول الحديثة؛ إنه شكل من التنظيم السياسي الذي تميل إلى تطويره تلك الدول عفوياً. إن التجانس الذي يطالب به التضامن بين جميع أعضاء الدولة، والمساواة التي يتضمنها، وإطلاق العنان للعقلانية الفردية بالتخلي عن الالتزامات التقليدية، كل ذلك يجعل منه وسيلة مثالية للإدارة الجماعية للمصالح الخاصة. تلك النقطة التي تنجذب إليها بشكل طبيعي الدول الحديثة لا تتلاءم على الرغم من ذلك مع «نهاية التاريخ»[16]. إن الديمقراطيات، مثلها تماماً مثل الدول الاستبدادية والدول - القومية الأخرى، لا تستطيع الوجود إلا كأعضاء في مجتمع دولي يضم دولاً من المحتمل أن تعادي بعضها الآخر، وكل منها حاكم مطلق لإقليمه.

(16) Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier home* (Paris: Flammarion, 1992).

حتى وإن سمحت الديمقراطيات للثنائية السياسية بالممارسة في وسطها وبالتشكيك بأنظمة حل النزاعات، إلا أنها لن تكون ممكنة إلا إن نجحت في إبعاد جماعات «الأعداء» إلى خارج الدولة، وطبقت التمييز «أصدقاء» - «أعداء» على الحدود التي تقسم المجتمع الدولي. لا مناص للدولة الحديثة، حتى وإن كانت دولة ديمقراطية، من أن يكون لها «أعداء»، وأحياناً أعداء في الداخل. ونجد أنه حتى المجتمع العالمي لديمقراطيات القانون والعدالة الشاملة الذي يقيم المساواة العابرة للحدود بين جميع الأفراد[17]، لا يستطيع حلّ المشكلة المرتبطة بالتمييز بين داخل الدولة وخارجها، وهي احتمالية الحرب.

مجموعات وصراعات

يرى شميت أن «مفهوميْ الصديق والعدو، يستمدان من المعركة معناهما الموضوعي عن علاقتهما الدائمة بذلك الأمر الحقيقي: إمكانية إحداث الموت الجسدي لإنسان»[18]. ويضيف بأنه من المستحيل، ومن قلة النزاهة، السعي لتبرير النزاعات السياسية بشكل عقلاني. ويقول إن ما من غاية عقلانية بوسعها أن تبرر جلب الناس الموت لبعضهم بعضاً[19]. إن العداوة السياسية شرعية ولها معنى لأنها تقع في مستوى وجودي ومناوئ لأشكال الوجود الأخرى: «إن كان لا يوجد في بدء ذلك الإفناء الجسدي للحياة البشرية ضرورة حيوية للحفاظ على شكل وجودها الخاص في وجه إنكار حيوي تماماً أيضاً لهذا الشكل، فلا شيء آخر يستطيع تبرير ذلك

(17) Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (New York: Cambridge University Press, 2004).

(18) Schmitt, *la Notion de politique*, p. 73.

(19) المصدر نفسه، ص 92.

الإفناء»[20]. وهكذا نجد أن العامل الوجودي هو وحده، في نظر شميت، يمكن أن يبرر اللجوء إلى العنف.

بيد أن ذلك العامل الوجودي يتلاءم مع حقيقة أن النزاع السياسي، مثله مثل الانتماء إلى المجموعة، غالباً ما يُعطى للفرد من الخارج، بدل أن يكون محل اختيار منه. إن ذلك النزاع يفرض نفسه على الفاعلين الأفراد كقدر واقع عليهم، وإن هم انخرطوا في صراع يمكن أن يكون أحياناً موضع قرار شخصي - مثل أن يكون الفرد مقاوماً أو غير مقاوم، فإن النزاع نفسه لا يشكل أبداً مجرد خيار من بين خيارات أخرى. بالنسبة إلى شميت، إن ذلك «التبرير الوجودي» للعنف السياسي يحمل قيمة الوصف التجريبي تماماً مثل التوصية المعيارية. من الواضح بالنسبة إلى غالبية الأفراد، أن العنف بين الجماعات التي يرتبطون بها، أشبه بالتزام يأسرهم، أكثر مما هو عمل يقررونه بكل حرية. لنضرب مثلاً، بالنسبة لأولئك الذين يعيشون اليوم في العراق، أو أفغانستان، أو فلسطين، أو إسرائيل، إذ تشكل النزاعات السياسية عاملاً خارجياً يأتي رغماً عن اختياراتهم. إن القول إن تبرير النزاعات السياسية لا يمكن أن يكون إلا وجودياً، فهذا يعني قبل كل شيء الاعتراف بهذا الأمر. بالنسبة لكل فرد، يترسخ النزاع في انتمائه إلى هذه الجماعة أو تلك من الجماعات المتناوئة. غير أن تلك الحقيقة هي نفسها معيارية، بمعنى أن لها نتائج على المستوى المعياري. إذ إن الانتماء إلى جماعة يفرض التزامات تأسيسية للفرد بوصفه كائناً أخلاقياً. والقول إن تبرير النزاعات بين الجماعات هو وجودي وأنه يفرض نفسه على الأفراد، فهذا يعني، بالنسبة إلى تلك النزاعات، أن الأفراد مقيدين بالتزامات أخلاقية في مساعدة ودعم أولئك الذين هم «أصدقاء»

(20) المصدر نفسه.

لهم[21]. منذ ذلك الحين، والتبرير الوجودي يتلاءم مع «معيار فوقي» هو احترام الالتزامات المعطاة.

إن كان بالنسبة لشميت، ما من سبب يمكن أن يبرر موت إنسان، فذلك لأنه لا يوجد سبب قادر على تبرير المناوءة «أصدقاء» - «أعداء»، أو تبرير إقامة النزاعات السياسية، أو إضفاء الشرعية على اللجوء إلى العنف بين الجماعات. كما يرى أن تلك «اللا عقلانية» الظاهرة، تدأب على أن تكرر بطريقة مختلفة ما يشكل جوهر المعارضة السياسية: صراع لا يمكن حله باللجوء إلى معايير مشتركة، أو باللجوء إلى وسيط محايد. صراع سياسي غير قابل لتلقي تبرير عقلاني، وإلا فسيوجد على الأقل معيار مشترك، هو العقلانية، مؤهّل لحلّ ذلك الصراع، وسيكون من الممكن، مبدئياً، اللجوء إلى طرف ثالث محايد، هو العقل ذاته. وإن رفض إعطاء تبرير عقلاني للعنف السياسي، يعني رفض فكرة أن العقلانية تشكل معياراً خارج الصراع وقادراً على الفصل بين العنف الجيد والعنف السيىء.

«إن الضرورة الحيوية في الحفاظ على شكل وجودها»، التي وضعها شميت بذلك فوق كل عقل، تشير إلى أن جماعات «أصدقاء»-«أعداء» ليست مجرد ترابطات إرادية. إنها ليست جماعات، بوسع كل مرء الانضمام إليها أو هجرها بكل حرية. إن الانتماء إلى الجماعة يبرر هنا أن يهب فرد ما حياته لأجلها وأن يصيبه الموت. والانتماء يبرر أيضاً تسمية «أعداء» أولئك الذين يريدون الانفكاك عنها ويرفضون الكفاح من أجل بقاء الجماعة[22].

(21) انظر في هذا الخصوص، على سبيل المثال: Georg Simme: *Krieg und die Giestigen Entscheidungen* (Munich: [n. pb.], 1917), and *Lebenssanschauung* (Munich-Leipzig: [n. pb.], 1918; 1922),
أو أيضاً: Hans Joas, *The Genesis of Values* (Cambridge: Polity Press, 2000), chap. V, pp. 69-83.

(22) Schmitt, *la Notion de politique*, pp. 88 et 95.

ذلك التبرير للمواجهة السياسية عبر علاقة أخلاقية في الانتماء إلى جماعات متميزة يؤكد تحليلنا للديمقراطية: إن ثنائية «أصدقاء»- «أعداء» لا يمكن إدخالها ثانية بأمان في داخل الدولة إلا إن كانت الجماعات التي تشكل تلك الثنائية هي ترابطات إرادية، تجمعات بوسع الأفراد الانضمام إليها، أو بوسعهم التخلي عنها في سبيل مصلحتهم الشخصية. إن المصلحة العقلانية لا تحمي الجماعات الأخلاقية من العنف. إنها لا تصون إلا أولئك الذين يبقون خاضعين بشكل فردي للسلطة السيادية لذاك الذي يحدد الخط المميز بين العنف الجيد والعنف السيىء.

حربا كلاوزفيتز

نجد لدى كلاوزفيتز التمييز بين نمطين من المواجهات الحربية، «حروب المراقبة المسلحة» و«حروب الإبادة». إن النمط الأول من الحروب هو مشاريع عسكرية ذات أهداف محدودة. وتلك الحروب تطابق المقولة الشهيرة: «الحرب هي استمرارية العمل السياسي، لكن بوسائل أخرى». أما النمط الثاني، فهي حروب الاستئصال والإبادة، التي تهدف إلى تدمير الكيان السياسي المعادي. وهدفها غير محدود، بمعنى أن أي مغنم جزئي، أي منفعة خاصة لن تنهي الصراع، وإنما تنهيه الهزيمة الشاملة لطرف من الأطراف. في حرب الاستئصال، تصارع كل جماعة من أجل بقائها لا من أجل هدف محدود؛ وهذا ما يفسر «الصعود إلى الدرجات القصوى» الذي يميز تلك الحرب. في حين أن حرب المراقبة المسلحة، ولأنها مدفوعة بأسباب محددة، أسباب سياسية، فإنه من الممكن أن تجد نهاية لها مقابل امتياز محدود.

بالنسبة لمؤلف كتاب *De la guerre*، فإن ذلك التمييز المفهومي يتلاءم تاريخياً مع الاختلاف بين الحروب الأوروبية في القرنين السابع

عشر والثامن عشر، التي كانت حروب مراقبة مسلحة، والحروب الثورية والنابليونية، التي كانت حروب إبادة. وسبب ذلك التحول، بالدرجة الأولى، كما يوضح كلاوزفيتز، هو أن الثورة الفرنسية استبدلت جيوش المرتزقة، التي كان قسم كبير منها غريب الأصل عن الأمة التي يخدمها، بما يسمى بـ الشعب المسلّح. بالنتيجة، لم يعد ببساطة رجال مسلحون في خدمة سلطات سياسية متميزة تتواجه فيما بينها، وإنما أمم وشعوب تصطدم فيما بينها. لقد أصبح القتال يعبّئ الشعوب بأكملها.

حسبما يرى كلاوزفيتز، فإن الثورة الفرنسية قد عدّلت تعديلاً جذرياً أهداف وطبيعة الحرب. إن هدف الحروب الثورية ليس فقط الحصول على منفعة مادية أو أمر سياسي محدد، مثل تعديل معاهدة أو إلحاق مقاطعة، وإنما الهدف هو اجتثاث الاستبداد والطغيان. مثل تلك الحروب لها هدف أخلاقي محض، ألا وهو تصدير أسلوب وجود وتعايش يُنظر إليه على أنه وحده الصالح والعادل. كذلك فإن الثورة الفرنسية غيرت أيضاً طبيعة الحروب. إذ بفضل قدرة الثورة الفرنسية على استدعاء الأمة بأكملها، فإنها نجحت في شنّ حملات جيوش تزداد ضخامتها أكثر فأكثر. لقد تطلب الحفاظ عليها وتجهيزها مشاركة القسم الأكبر من المواطنين في المجهود الحربي وجرّ استغلالاً متنامياً للشعوب المحتلة. لكن تلك السمة الثانية، بحسب رأي كلاوزفيتز، تبقى تابعة للسمة الأولى، لأن الذي حرّك وجعل من الممكن تحقيق التعبئة الأكثر شمولاً في فرنسا خلال الحروب الثورية والنابليونية، إنما هو الهدف الذي كانت تصبو إليه: تحرير الشعوب الأوروبية. إنه هدف أخلاقي، أو بالأحرى هدف غير أخلاقي في نظره.

إن حروب الاستئصال بحسب مفهوم كلاوزفيتز، هي في الواقع حروب أخلاقية. وحروب التحرير، والقتال ضد الطغيان، هي حروب يُعتقد

أنها حروب عادلة. تلك هي نزاعات عنيفة يتجابه فيها نمطان متميزا الوجود، من أجل بقائهما. من أجل ذلك ما من منطق خاص، ما من ميزة محلية، ولا مغنم، مهما يكن، بوسعه وضع نهاية لها، وإنما وحدها الهزيمة الشاملة للخصم تفلح في التوصل إلى إيقافها. يرى كلاوزفيتز أن ذلك «الشرح الأخلاقي» يُخرج الحرب من الميدان السياسي، الذي يتميز بالمفاوضات العقلانية التي تصبو إلى أهداف محدودة، ليجعل منها معركة أفكار، ونزاعاً أيديولوجياً. في حقيقة الأمر، إن حروب الاستئصال ما تزال تفلت من الشأن السياسي عبر طريقة أخرى. تلك الحروب تميل إلى الانفصال بالنسبة إلى الأهداف السياسية التي كانت سبب النزاع، إلى أن يصبح ذلك النزاع هدفها الخاص. فنجد أن حرب الاستئصال سرعان ما تتوقف عن أن تكون «استمرارية للسياسة باستخدام وسائل أخرى» لتصبح عنفاً محضاً متحرراً من كل القيود. حينذاك، تتحول إلى نزاع غير محدود، ومواجهة لم تعد إلا تدميراً، وهمجية، و«صعوداً إلى الدرجات القصوى»، مدفوعة بإرادة الظفر بنصر، لا حدّ لها[23].

أما الحروب الثورية والنابوليونية فهي أيضاً حروب أنكرت النظام الإقليمي للملكيات المطلقة. إنها نزاعات رفضت أن تتطابق ببساطة ثنائية «أصدقاء»-«أعداء» مع الحدود بين الأمم. والثورة الفرنسية استبدلت المعارضة بين الدول المتمايزة بكفاح الشعوب ضد الطغاة، أو أضافت ذلك الكفاح إلى تلك المعارضة. وأدخلت في الوقت نفسه، في داخل الدول التي تعارضها، ثنائية بين جماعات «أصدقاء»-«أعداء»- المعارضة بين الشعب ونبلائه - التي تهدد احتكار الحاكم للعنف الشرعي. إن العداء الذي حرك الثورة الفرنسية ضد أعدائها يقع، بالمعنى الدقيق للكلمة، في

(23) René Girard, *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoît Chantre*, Champs (Paris: Carnets Nord; Flammarion 2007; 2010).

مستوى آخر، بالنسبة إلى ثنائيات «أصدقاء»- «أعداء» التي هيكلت إلى اليوم الحيز الأوروبي. إن حروب الاستئصال، أو على الأقل الحروب الثورية أو النابليونية لها خاصية إعادة علاقة العداء وإضفاء الشرعية عليها في داخل الحيز الذي أحلّ الحاكم فيه السلام. في حين أن حروب المراقبة المسلحة، على العكس، تحترم تطابق حدود الدولة مع تميز «أصدقاء» – «أعداء». حتى وإن كانت تلك الحروب تهدف غالباً إلى تغيير مكان تلك الحدود، إلا أنها لا تشكك بمبدأ العداء الذي هو أساس التقسيم بين الأمم.

بعد مرور حوالي قرن، وضع كارل شميت، الذي اهتم بأعمال كلاوزفيتز، تمييزاً مشابهاً كثيراً بين الحروب السياسية والحروب الأخلاقية. تتصف الحروب السياسية بأنها حروب محدودة، تؤطرها الأنظمة المشتركة المتعلقة بالحقّ في الحرب، أي Jus in bello، وهي برأيه، تظهر علاقة «أصدقاء» – «أعداء» كما صممتها أوروبا التقليدية. وعلى النقيض، فإن العدو في الحروب الأخلاقية لم يعد يُعتبر ببساطة «عدواً سياسياً» يكفي على حد قول شميت، «مرافقته إلى الحدود»، وإنما يعتبر تجسيداً للشر، وثمة حق في حذفه واستئصاله. إن الحروب الأخلاقية تمنح أهمية مركزية لـ Jus in bello، أي لمسألة الحرب العادلة. إن قانون الحرب يفرض على المعتدي وعلى المعتدى عليه قواعد متطابقة تهدف إلى الحدّ من شدة العنف. وذلك القانون يفترض شكل مساواة أخلاقية بين جميع المتحاربين. لكن على النقيض، تفرض فكرة الحرب العادلة، اختلافاً أخلاقياً جذرياً بين الطرفين: معتد ظالم ومعتدى عليه بريء. وما أن يتم تعريف العدو على أنه سيء أخلاقياً، مثل «الشيطان الأكبر» أو «محور الشرّ»، أو مثل طرف آخر لا نتقاسم معه أي معيار مشترك، حتى لا يعد بالتالي ثمة «قانون» أو «حق» يمكن أن يحدّ عنف المواجهة. في حين أن الصراع السياسي هو صراع غير

شخصي وبلا كراهية، كما يقول شميت[24]، إلا أن الحروب الأخلاقية تعبر عن كره العدو الذي تعتبره مسخاً أخلاقياً، ينبغي تدميره بأي ثمن.

وبخلاف الحروب السياسية التي هي حروب محدودة، فإن الحروب الأخلاقية هي حروب شاملة، لا يمكن أن تنتهي إلا بالتدمير الكامل للعدو، إنها حروب إبادة. وفي حين أن الحروب الثورية والنابليونية، بالنسبة إلى كلاوزفيتز، كانت حروباً أخلاقية وحروب استئصال، فإن شميت يرى أن الحربين العالميتين في القرن العشرين هما الحربان الأخلاقيتان والشاملتان. لقد قامت كلاهما باسم مبادئ أيديولوجية، ومن الواضح أنهما كانتا حربيْ استئصال هدفتا إلى التدمير الكلي لعدوّ حُكم عليه أنه مدان أخلاقياً.

يشبه ذلك التمييز بين نمطيْ الحروب، الحروب السياسية والحروب الأخلاقية، سوء فهم للاختلاف بين دائرتيْ المحنة، والعداء الحربي في المجتمعات المجزّأة. إن التمييز هو بالدرجة الأولى أخلاقي، ويستند إلى الاستخدام المسموح به للعنف. نجد أنه بين الحروب السياسية والحروب الأخلاقية، كما هي الحال تماماً بين المحنة، والعداء الحربي، ترجع شدة العنف الأكبر إلى غياب القواعد التي تؤطر المواجهة وتحدّ منها. في حالة الحروب السياسية والمحنة، يُعتبر العنف نفسه كقاعدة مشتركة لحلّ النزاعات، وطريقة مقبولة لحلّ الخلاف. على العكس من ذلك، نجد العنف المطلق في الحروب الأخلاقية وفي العداء الحربي، يترافق مع الافتقار إلى المعايير المشتركة. لكن ثمة فرق مستمر. إن عنف العداء هو عنف غير محدود، لأنه غير أخلاقي. وغياب الروابط الأخلاقية بين أعضاء الجماعات المختلفة هو الذي يسمح باللجوء إلى عنف متطرف. لكن التبرير الذي تتلقاه حرب أخلاقية صادر عن إدانة العدو بأنه سيىء أخلاقياً هو الذي يسمح بوقوع

(24) Schmitt, *La notion de politique*, p. 69.

عنفها الأكبر. من أجل ذلك، دان شميت الحروب الأخلاقية التي حكم عليها بأنها غير أخلاقية، ذلك أنها تضفي شرعية أخلاقية على عنفها.

كما رأينا، فإن المرور بين مختلف دوائر حيز العداء/ التضامن، يعتمد على المسافة الاجتماعية المتعلقة بالفاعل. وتتجسد تلك المسافة أيضاً في الحيّز الحقيقي. إن المسافة الأخلاقية عن أولئك الذين يمكن أن يمارس ضدهم عنف دون قيود، تتلاءم أيضاً في غالب الأحوال مع أكبر مسافة في الحيز المكاني والثقافي. ما دام الأمر يتعلق بإبعاد العنف عن قلب المجتمع، فليس من المدهش أن المسافة الاجتماعية والمكانية تتفاوت بالطريقة نفسها. بيد أنه في حالة الحروب السياسية والحروب الأخلاقية، فإن ذلك التأويل المكاني لمبدأ العداوة ليس له مكان ظاهرياً. إن الحروب الثورية والنابليونية، مثلها مثل الحربين العالميتين في القرن العشرين، كانت بشكل أساسي نزاعات بين دول متجاورة تنتمي إلى النطاق الثقافي نفسه. نجد هنا انفصالاً بين المسافة الأخلاقية والمسافة المكانية، الذي هو سمة عدو الداخل، حيث أنه في حالة عدو الداخل تماماً كما في حالة الحروب الأخلاقية، لم يعد يتلاءم التشويه الأخلاقي للخصم مع البعد في الحيز المكاني. في كلتا الحالتين، نواجه علاقة عداء نحو أولئك الأكثر قرباً.

عودة مبدأ التضحية

يرى شميت أن التصور الأخلاقي المحض للتمييز بين الحروب المحدودة والحروب اللا محدودة هو ابتكار حديث جاء ليحل محل أسلوب آخر في تصور الاختلاف وفي إضفاء الشرعية على العنف. في الواقع، بخلاف كلاوزفيتز، لم يعتقد شميت ببساطة أن شكليْ المعارضة الحربية هما بمثابة أوقات متتالية في تاريخ معركة عسكرية، وإنما رأى أنهما

عناصر مستمرة لنظام يتطور. في الأصل، لم يكن مبدأ التميز أخلاقياً، لكنه كان إقليمياً أو مكانياً. لقد قسم النزاعات بحسب بُعدها في الحيز الجغرافي والثقافي، وجعل من المسافة نفسها أساس التميز الأخلاقي بين مختلف أنماط الصراعات المسلحة.

في كتابه *Le nomos de la terre*، الذي كتبه شميت أثناء الحرب العالمية الثانية، استطاع أن يعيد بوضوح اكتشاف وتنظير التقسيم الثلاثي لحيّز العداء (والتضامن) الذي بدت ثنائية «أصدقاء» - «أعداء» تقسمه إلى مجالين فقط، وذلك حينما أدخلها في عشرينيات القرن الماضي. ويلحّ شميت على العامل المكاني في هذا الشكل من إدارة العنف. في الواقع، لأن مبدأ التمييز بين شكليْ النزاع مكاني، كان من الممكن تجاوز الثنائية البسيطة «أصدقاء» - «أعداء» والاعتراف بتقسيم ثلاثي داخل الحيز الدولي، أي تقسيم أنماط الصراعات العنيفة إلى ثلاثة نطاقات متميزة. وكما هو حال التقسيم الثلاثي في المجتمعات المجزأة، فإن تقسيم حيز العلاقات الدولية إلى ثلاثة أقسام يقوم مرة جديدة على تطبيق العملية التي هي في الأصل فصلت بين «الأصدقاء» و«الأعداء»، موزعة إياهم بين داخل الدولة وخارجها. وفي هذه المرة، يقع الميدان الذي يسمح فيه بالعنف الأكثر تطرفاً، وحيث قوانين الحرب لا تطبّق، بدرجة أكبر في الخارج، وهذا الميدان يتجاوز مجتمع الدول ذات السيادة، «أعداء» لكنهم متساوون في القانون.

يرى شميت، أنه بين نشوء الدولة الحديثة وعام 1914، لم تكن الحروب في أوروبا تلجأ عموماً إلى أشكال عنف متطرف. كان ذلك الحصر ممكناً، لأنه كان يوجد خارج أوروبا، حيز «حر» لا تنطبق عليه القواعد نفسها التي تهدف إلى تقييد شدة المعارك، وهو حيز المستعمرات. في ذلك الحيز، كانت السلطات الأوروبية بوسعها إطلاق العنان لعنف لا يحده قانون حرب

ولا احترام لقوانين دولية[25]. ذلك الإلغاء للمحظورات كان ينطبق ليس فقط على العلاقات بين الأوروبيين و«الآخرين» الذين سكنوا ذلك الحيز، وإنما أيضاً على النزاعات القابلة للظهور فيما بينهم للسيطرة عليه.

تقول الأطروحة الأساسية لـ Nomos de la terre بحسب رأي شميت، إن اختفاء ذلك الحيز - نتيجة محاولة تفتقر إلى الحكمة ترمي إلى بسط القانون الأوروبي للأمم على «الآخرين»- أدى إلى عودة حروب لا حدّ لها في أوروبا[26]. إذن الحروب الأخلاقية هي الشكل الذي تتخذه المواجهات المتطرفة حينما لا تعد تقع على أرض يسكنها «آخرون» لا ندين لهم بشيء. أي عندما لا يتلاءم الاختلاف الأخلاقي بين المعارضين مع اختلاف مكاني. وإن التقسيم الثلاثي لحيز العداء الحديث لا يكون راسخاً إلا إن تجسد في المسافتين الجغرافية والثقافية في آن واحد. عندما يتبلور الاختلاف الأخلاقي بين العنف المسموح والعنف المحظور، في الإقليم، في حيز يتماشى فيه البُعد مع الغرابة، من الممكن وضع «الآخرين» دون التباس في نطاق العداء وإبعاد أشكال المواجهات الحربية الأكثر عنفاً عنا.

إن إنشاء ذلك الحيز الحرّ، خارج أوروبا، المشرّع على صراعات هي الأشد عنفاً، معاصر تقريباً لظهور الدول الحديثة التي تحوز على احتكار العنف الشرعي. من الجيد أن الأمر يتعلق بإنشاء الحيز، وليس فقط «باكتشافه»، لأن الدول، كما بيّن شميت، دخلت في القانون الدولي وفي معاهدات مفسرة لهذا الاختلاف بالنسبة إلى استخدام العنف، بين الأرض الأوروبية والعوالم الجديدة التي اكتشفتها تلك الدول. ذلك التجسيد للتقسيم الثلاثي لحيز العداء/ التضامن في النظام المكاني والثقافي الذي

(25) Schmitt, *Le nomos de la terre*, p. 161.

(26) المصدر نفسه، ص 141، 182-193، 199، 219.

أسسته الدول الحديثة، قد مدّ مبدأ الإقليم إلى العلاقات الدولية الشاملة، الذي حلّ في الحيز المحلي، تدريجياً، محل البنية التقليدية لعلاقات العداء والتضامن بين الأشخاص. إن الاختلاف بين الاستخدام الشرعي واللا شرعي للعنف أو شرعية اللجوء إلى عنف أكبر أو أقل لم يعد يعتمد على علاقات بين فاعلين وجماعات ينتمون إليها، وإنما يعتمد على المكان الذي ولدوا وعاشوا فيه: الإقليم الوطني والحيز الأخلاقي للهوية الثقافية.

والنظام الإقليمي للمجتمع العالمي الحديث مثله مثل الحيز الإناسي للنزاعات في المجتمعات المجزأة، مقسّم إلى ثلاثة ميادين متميزة: إقليم الأمة؛ والأمم المتناغمة، أي مجتمع سياسي يضم رعايا بشكل جماعي متساوين ينظم علاقاته القانون الدولي، ويشارك الجميع مبدئياً في إعداده، وأخيراً الحيز الحر حيث تقع فيه ما سماه رابندراناث طاغور (Rabindranath Tagore) «اللا أمم»[27]. أي المستعمرات، «البلاد الجديدة»، «الحدود»، المحميات، وباختصار، كل الأقاليم والكيانات السياسية التي ليست بدول حديثة. ذلك النظام هو «إقليمي» ويعكس تقسيمه الثلاثي البُعد عن نقطة المركز، التي هي إقليم الأمة، وهو حيز متجانس ويتصرف على طريقته كلياً. وانطلاقاً منه، يقاس البُعد على صعيدين ينبغي عليهما التطور، مبدئياً، بشكل متواز: المسافة المكانية والبُعد الثقافي. وتكون «اللا أمم»، بشكل مثالي، هي الأبعد في الحيز المكاني والأكثر غرابة ثقافياً في آن واحد.

وعودة ظهور العداء الحربي، طالما بقي مقتصراً على المساحات الأشد بعداً، يراعي منطق النظام الإقليمي. إنه لا يهدد تبسيط علاقة العداء، واختزال حيز العداء في ثنائية «أصدقاء» - «أعداء». إنما على العكس، لأنه

---

(27) Rabindranath Tagore, *Nationalism* (New Delhi: Rupa & Co, 1992), تعود إلى عام 1917؛ وتدور حول المؤتمرات المتعلقة بالقومية، والتي ألقاها طاغور في الولايات المتحدة واليابان خلال الحرب العالمية الأولى.

يكرر المبدأ الأصلي، الإقصاء والبُعد وغرابة «الأعداء»، فإنه يؤكد مجدداً رسوخ الإقليم.

تقدم أطروحة شميت إذن ما هو أكثر من إعادة اكتشاف التقسيم الثلاثي لحيز العداء وحسب. إنها تنظر أيضاً إلى بعده القرباني، وكذلك إلى مبادئ وظيفته واختلالها. إن النزاعات المتطرفة والتي تصل «إلى حد التطرف» هي شرط إمكانية حروب أكثر تحديداً. إنها تتيح لنا السيطرة على العنف، والاحتفاظ ببعض الحدود فيما بيننا في الداخل. مع ذلك لا يمكن للنزاعات أن تلعب ذلك الدور، إلا بقيت كل من دائرتيْ المحنة والعداء الحربي منفصلتين بوضوح، ولم تعدِ الدائرة الثانية الدائرة الأولى. وهكذا، فإن الحروب الأخلاقية، خلافاً للفظائع الاستعمارية التي تدفع العنف بعيداً، شهدت منذ الحروب النابليونية، اضطراباً بين شكليْ العداء، اضطراباً حطّم قدرة العنف على حمايتنا من أنفسنا. في الواقع، إن شميت هو على حق بالتأكيد، حينما اعتقد بأن نبذ الأشكال المتطرفة من العنف، إلى أبعد ما يمكن عن المجتمع، يشكل الحل الطبيعي، وأن عودة تلك الأشكال إلينا تتوافق مع حالة الأزمة. لكن، ثمة سببين على الأقل، بحسب رأي شميت، يوحيان بأن أزمة النظام الدولي تلك ليست نتيجة قرار يفتقر إلى الحكمة في بسط حماية قانوننا على «الآخرين»، لكنها نتيجة تزعزع جوهري لهذا النمط من إدارة العنف.

الإقليم ووجهه الآخر

إن السبب الأول في تلك الزعزعة، كما سبق والأوروبي فهمه الفيلسوف كَنْت، هو الشكل الكروي للكرة الأرضية. فهو يفرض أن الخارج الذي يراد إبعاد العنف المتضخم إليه، سوف يتلاشى حتماً عاجلاً أم آجلاً[28]. والتمييز

(28) = Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Flammarion, 1991), p. 94

المكاني بين شكليْ العداء لا يمكن أن يستمر إلا وقتاً معيناً، وهو مذموم في النهاية. وإن الإخفاق في تصدير العنف بكل حرية هو أمر ضروري وليس أمراً لا أهمية له. أما عودة النزاعات الأشد تطرفاً إلى التراب الأوروبي فهذا أمر لا شكّ فيه. والمسألة ليست سوى مسألة وقت.

إن التقارب بين مفهوميْ الحرب أفسح المجال لإلقاء نظرة على السبب الآخر لتلك الزعزعة. إنه يشير إلى أن الحروب الثورية والنابليونية تشكل، بالنسبة إلى أطروحة شميت، أمراً شاذاً. وإن نظرنا إلى التفسير الوارد في *Le Nomos de la terre* نجد أن تلك الحروب تحدث، في الواقع، مبكراً جداً. وهي تحمل جميع سمات الحروب الأخلاقية. مع ذلك، بحسب رأيه، في حوالي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تفكك التنظيم الثلاثي للحيز الدولي الذي سمح بالحد من النزاعات في أوروبا. لكن، من وجهة نظرنا، بعيداً عن أي شذوذ، فإن الثورة الفرنسية والنزاعات الهادفة إلى إقامة المساواة، والتي أتاحت الثورة الفرصة لها، هي مرحلة أساسية في تأسيس نظام إقليمي للأمم. إن الثورة الفرنسية والحروب التي تبعتها جعلت من جميع أولئك الذين يتقاسمون إقليم الدولة، مواطنين متساوين، وبشكل متواز متحدين في معارضتهم للأعداء الخارجيين، وتلك الثورة وحروبها قد أكملت إقصاء الجماعات خارج الحيّز الذي فرض فيه السلام احتكار العنف، وإن كان من أجل ذلك، ينبغي للوهلة الأولى التشكيك بالنظام الإقليمي حيث كانت الملكيات الأوروبية في حالة مناوئة.

لكن إلغاء امتيازات البعض أدى أيضاً إلى تأسيس جماعات جديدة تحمل نزاعات جديدة: الشعب، ثم البروليتاريا (الطبقة العاملة)؛ الكفاح من أجل الحرية ثم صراع الطبقات. إنها جماعات جديدة ونزاعات، كما سنرى

= ينبغي الإقرار بأن شميت كان واعياً لذلك الخطر.

لاحقاً، خرجت من الديناميكية الداخلية للنظام الإقليمي والتي سرعان ما هددت استقراره. إن الحروب الأخلاقية، ليست كما يعتقد شميت، هي نتيجة إخفاق آلية تصدير العنف، وإنما هي على العكس، تنتج مباشرة من محاولة دفع العنف نحو أقصى حالاته، محاولة كانت رداً على النزاعات المفرطة التي ناوأ فيها الأوروبيون بعضهم بعضاً. وإن ظهور أشكال العنف المتطرفة على التراب الأوروبي خلال النزاعين الكبيرين في القرن العشرين قد شكل حرفياً، عودة الممارسات التي لم يلغها أو يتخل عنها الأوروبيون، وإنما، كما رأت حنّة أرندت، قد تم فقط إبعادها وتنفيذها في أماكن أخرى وضد أناس آخرين[29].

لقد انتهكت الحروب الأخلاقية القاعدة الأساسية في النظام الإقليمي التي تقول إن المسافة المكانية، والغرابة الثقافية، والتشويه الأخلاقي، يتحركون بشكل متواز، وبالنتيجة فإنهم يدفعون استخدام العنف المتطرف بعيداً. إنها تراهن أيضاً بجماعات جديدة. لقد تجلى في السابق، خلف مواجهة الأمم، خلال الحروب الثورية والنابليونية، وبشكل أكبر، خلال الحربين العالميتين في القرن العشرين، صراع بين الجماعات الاجتماعية، التي لا تحترم التقسيم القديم «أصدقاء» - «أعداء». لقد تشققت علاقة العداء آنذاك إلى علاقتيْ تعارض، تتطابق إحداها مع الحدود بين الأمم، في حين أن الأخرى تعترضها. إذن، إن الحروب الأخلاقية، حروب الاستئصال، هي أيضاً تتصف بظهور العدو الداخلي، أي تتصف بعودة جماعات جديدة إلى داخل الحيز الذي أحل السلام فيه احتكار العنف الشرعي. وتلك الجماعات تشكل عدو الداخل الذي هو أيضاً عدو غير عادي، والذي يباح استخدام أكبر قدر من العنف ضده.

(29) Hannah Arendt, «L'impérialisme,» dans: *Les origines du totalitarisme,* Quarto (Paris: Gallimard, 2002).

الفصل الرابع

الخائن والعقل

يبقى تعذيب آلان دو مونيه قبل كل شيء، تجلّياً للهوية. فلاحون فرادى، مبعثرون في قرى صغيرة متعددة، مستقرون في منطقة يبدو فيها تلاحم المجتمع القروي ضعيف نسبياً، يستغلون إقامة معرض ليتذوقوا مسرات الهوية المختَبر...

هنا، وأفضل من أي مكان آخر، بوسع الأفراد الذين يشكلون تجمعاً مؤقتاً، أن يكوّنوا، وأن ينشروا، ويترجموا إلى أفعال آراءهم السياسية؛ دون خوف من أن يتعرضوا للسخرية، من المسموح لهم، إظهار تعلقهم بالحاكم وبالأسرة الملكية [...] ويدل تعذيب آلان دو مونيه على تنام عنيف للشعور القومي تجلى في بداية شهر آب/ أغسطس. في حين أن الحقد تجاه خطابات الجمهوريين المعادية تحول هنا إلى كراهية حقيقية، كراهية تحرك حلم الإجماعية الممتد على الأمة بأسرها[1]

(1) Alain Corbin, *Le village des cannibales* (Paris: Aubier; Flammarion, 1990; 2008).

الإجماعية هنا بمثابة حلم، كما تدل على ذلك لا مبالاة أولئك الذين تركوا آلان دو مونيه لمصير فظيع سلّمه إليه المسعورون، المتحمسون لمشاركة الجميع في تعذيبه. بحسب رأي كوربن (Corbin) ، فإن فلاحي دوردونيه كان لديهم انطباع بأنهم يقومون بتصرف شديد الوطنية في قتلهم لذلك «البروسي»، ولعلهم وجدوا في ذلك العمل المشترك، الوحدة التي يفتقدونها عموماً. وهكذا، فإن ما يبعث على الدهشة من وجهة النظر تلك، هو أن لا مبالاة أولئك الذين سمحوا للأمر بأن يحدث، كانت بنفس قدر لا مبالاة الجلادين تجاه تلك اللا مبالاة. إن قتلة آلان دو مونيه، لم يكن لديهم في الواقع سبب خاص يتطلب من أي شخص أن يشارك في عملهم. ربما لم يكن يريد «المسعورون» هذا القدر من مشاركة الجميع في المذبحة التي لم يكونوا يريدون أن يشارك فيها كل الذين شاركوا فيها بشكل متساو. بالنسبة للآخرين، أولئك غير المكترثين، كان يكفيهم أن يشعروا، بطريقة ما، «بالبهجة» لإنجاز مهمة لم يعترض عليها أحد، وعدم معارضتها كان أمراً كافياً لأن يشعروا «بالبهجة». إنهم بوصفهم وطنيين حقيقيين، كانوا يتصرفون من أجل الإمبراطور، أما أصدقاء آلان دو مونيه الذين اتهموهم بأنهم أمسكوا بالشخص الخطأ، فقد رأوا أنهم ارتكبوا هم أنفسهم ذلك الخطأ، هذا كل ما في الأمر. وتبقى الإجماعية المنشودة حلماً، إنها لا تتجسد في «إجماع ناقص واحد» الذي يجمع جميع أفراد المجتمع ضد ضحية وحيدة. الإجماع هو ببساطة شروع، والتقاء في بادرة تهدف إلى تحقيقه عبر إبعاد العدو الداخلي، الخائن، «البروسي»، الذي يلعب، بإرادته أو بغير إرادته، لعبة «العدو». إن لا مبالاة أولئك الذين سمحوا بذلك القتل، حالت دون أن يصل مخطط شكل الإجماع إلى نهايته، ذلك أن اللا مبالاة بدلاً من أن تكون ثمرة تلاقي الكراهيات ضد ضحية وحيدة، فإنها تعمل على تباعد الآراء.

لقد شارك آلان دو مونيه في صورتين للضحية في آن واحد. كان

كبش الفداء، في موقعه في مركز الكراهيات المتلاقية؛ وكان ضحية لعدم الاكتراث ولتفاهة الشرّ، حينما تركه لمصيره كل أولئك الذين لم يرغبوا في المشاركة في النزاع. يشكل القتل الجماعي لآلان دو مونيه، للوهلة الأولى، مثالًا على آلية الضحية الفداء. لقد أصبح الهدف المشترك لحقد معذبيه المتراكم، الذين وجدوا فيه «العدو» المنارة الذي فوِّضوا أن يمارسوا جميعاً العنف ضده، وحتى تمت توصيتهم بذلك، لكي يندمجوا في اتحاد مستعاد للأمة. مع ذلك، تبقى الآلية محلية، بالمعنى القوي، بسبب أن العنف ترك ثلاثة أرباع الناس الذين كانوا حاضرين في ذلك اليوم، غير مبالين. وبقيت العدوى محصورة. ذلك العنف لم يشكل إلا جريمة فظيعة بشكل خاص، دون أن يصبح بمثابة اللحظات الأولى لأزمة ما، ولا حركة متفق عليها تضع نهاية له.

لقد كان ما اقترفه المتعصبون في أوتفيه «سياسياً»، بمعنى أنه يهدف إلى تدمير «عدو»، فرد موسوم بانتمائه إلى جماعة. وتلك الجماعة لم تكن جماعة منظمة، وإنما مجموعة أفراد، والعلامة المميزة لتواطئهم مع «العدو» هو تعلقهم (المزعوم) بالجمهورية. كان تدمير ذلك «العدو» عملاً مشروعاً في نظر أولئك الذين يقترفونه، وهم يرون أن عنفهم لم يكن جريمة، وإنما عنف مشروع. لقد كانوا على ثقة بأنهم كانوا يخدمون الإمبراطور بشكل جيد، وكثير منهم كانوا يأملون حتى الحصول على مكافأة[2].

ذلك البعد السياسي لذلك الفعل مزدوج، كما يكشف عن ذلك عدم التماسك الظاهري بين اتهام «البروسي» المطلق ضد آلان دو مونيه، والجريمة المستنكرة، ألا وهي تلك الصرخة: «لتحيا الجمهورية». إنه اتهام مزدوج يطابق ثنائيتين لـ «أصدقاء» - «أعداء». حيث تتوافق الأولى

(2) المصدر نفسه، ص 153.

مع حدود الدولة، وتقسّم الثانية الدولة من الداخل. إن التضحية بآلان دو مونيه حطمت «عدواً» خارجياً وهدفت إلى تجميع الأمة حينما استأصلت عدواً داخلياً. وتلك التضحية تشهد على إصرار التقسيم الثلاثي في إطار جهد تقليص وتبسيط علاقة العداوة. وهي تؤكد، إضافة إلى ذلك، على بُعد التضحية في تكرار تقسيم «أصدقاء»- «أعداء». وإن «أعداء» الداخل لا يجري «إعادة سوقهم إلى الحدود». بل تتم إبادتهم. تلك التضحية بآلان دو مونيه تفسر أخيراً تشابك العنف المضحي تماماً مع تفاهة الشر، وتشابك العنف الجماعي مع اللا مبالاة المبعثرة التي تركت الأمور تجري كيفما كان. وإن قتل آلان دو مونيه كان أشبه بخلاصة صفات أساسية للعنف السياسي الحديث.

إن موته وكل الجهود المبذولة من أجل إعادة تأسيس أمة هي في حالة خطر، لم يكونوا، مع ذلك، سوى عناء لا طائل منه بالنسبة للفاعلين، الذين لم يستحقوا على ما فعلوه سوى حبل المشنقة. لقد كان آلان بالنسبة لمعذبيه ضحية سيئة. فهو ليس فقط لم يحث على الإجماع ضده وكان سبب إدانة جلاديه، وإنما أيضاً لم يفلح رد الفعل الذي أثاره موته في تحويل تلك الجريمة إلى فعل سياسي حقيقي. إن قتلة آلان دو مونيه، المقبوض عليهم، والمحكوم عليهم والمدانين، ليسوا سوى قتلة. إنهم لم يبلغوا أبداً كرامة الفاعلين السياسيين. وإن صرامة القصاص، خمسة أحكام بالإعدام، وثلاثة أحكام بالسجن المؤبد، وردود الفعل التي أثارتها تلك الأحكام، أتاحت مع ذلك، ظهور جانب مهم في ديناميكية العنف السياسي في المجتمعات الحديثة. وكما يشير إلى ذلك آلان كوربن، فإن قرارات المحكمة قد أثارت حنق المنطقة التي رأت فيها تعبيراً عن انتقام السلطة الجمهورية الجديدة ضد الأرياف التي كانت دائماً تدعم الإمبراطور. وعلى الرغم من مناشدات كثيرة بالعفو تقدم بها نواب وولاة محليون، إلا أن الأحكام لم تتغير وتم

تنفيذ حكم الإعدام على المحكوم عليهم في مكان الجريمة نفسه، أرض معارض أوتفيه. وكما تقول إحدى الطرف، رفضت حانة القرية، عشية تنفيذ أحكام الإعدام، تقديم الشراب للجلادين، وللانتخابات التي سرعان ما أعقبت «الفشل الواسع لجمهوريين دهشوا منه، كما يقول كوربن، إذ لم يدركوا مدى شدة الصدمة»[3]. بيد أن التضحية بآلان دو مونيه كانت مشروعاً سياسياً فاشلاً، لأن ما من أحد تفاعل مع ذلك العنف عدا المعذِبين له، في غمرة حماس جماعي، سرعان ماتم نسيانه. وإن قمع الجريمة أثار إلى حد بعيد بعض التعاطف تجاه الجلادين الذين تحولوا إلى ضحايا لدى السلطة الجمهورية، لكن ليس إلى درجة كافية لأن تتوقف الجريمة عن أن تكون جريمة وتصبح عملاً سياسياً حقيقياً.

ذلك الفشل يكشف التقابل بالضد لما يعنيه عنف سياسي. إنه عنف يبرر شرعيته بنفسه. إنه عنف، غير أولئك، الذين خلّدوه، أولئك من يرون أنفسهم فيه. عنف يجدونه جيداً، ومبرراً، ومشروعاً. وهذا بالضبط ما لم يحصل في أوتفيه، حيث لم يتبنّ أحد الجريمة، ولم يداهن أحد أولئك الذبن اقترفوها، أو يدافع عنهم، أو يؤكد أن عملهم جيد وصحيح. إن العنف السياسي عنف يعترف به آخرون ويستعد للمشاركة به أناس غير الذين اقترفوه في الأصل. والبعد السياسي لعنف ما، لا يعتمد على أي صفة للفعل، وإنما يرتكز على نقل العنف من أولئك الذين لا يرتكبونه (بعضاً منهم) إلى أولئك الذين يرتكبون الفعل عنيف. وبدون ذلك النقل، لا يبقى العنف إلا مجرد جريمة تتطلب التعويض. كل عنف سياسي هو ممارسة نقل عنف البعض نحو أهداف يمكن القبول بها، أي ضحايا يمكن التضحية بهم.

في الواقع، إن بنية العنف تلك متضمنة في نظرية الدولة الحديثة. إذ أنها

---

(3) المصدر نفسه، ص 159.

تسند احتكار العنف الشرعي إلى النقل المجمع عليه للحق إلى الحاكم، ذلك الحق الذي يتمتع به جميع أفراد المجتمع في الدفاع عن أنفسهم بأنفسهم. وإلى نقل حقوقهم في لانتقام إلى الحاكم. تلك الآلية في النقل المجمع عليه للعنف نحو أهداف مقبولة هو الذي يؤسس احتكار العنف ويعطيه شرعيته. تلك الأهداف المقبولة يمكن أن تكون «أعداء» خارجيين، يمكن ضدهم ممارسة عنف محسوب: المحنة، أهداف يمكن أن تكون «الآخرين» أو أعداء الداخل الذين تسمح غيريتهم الزائدة في التدمير: العداوة.

وهذا الأمر ينطبق على كل عنف سياسي، سواء كان يتعارض مع احتكار العنف الشرعي أو أنه ينبثق منه. وكلما زاد عدد أولئك الذين يتوافقون مع العنف، كلما كبرت قيمته السياسية، وكلما أصبح شرعياً أكثر. أما نقل العنف، فهو يمكن أن يكون مباشراً وفورياً، كما هو الأمر في حالة أولئك الذين انضموا بشكل عفوي إلى مذبحة آلان دو مونيه. لكن طالما أن العدوى تبقى في هذا المستوى، كما رأينا سابقاً، فإن القيمة السياسية للفعل بشكل خاص تبقى محدودة. ولكي يكتسب فعل عنف بعداً سياسياً فعلاً، ينبغي أن يكون النقل أيضاً موارباً وغير مباشر. ينبغي أن يكون آخرون يميزون أنفسهم في العنف، غير الذين شاركوا فيه. تلك الظاهرة المتعلقة بتحديد الهوية غير المباشر تحدث غالباً، حينما يثير أول فعل عنف من جهة السلطات، رد فعل عشوائياً. عندما يتم تحديد عوامل في العنف الأصلي لم تكن ترتبط به في شيء، فإن القمع المفرط يأخذ أولئك الذين تلقوه إلى أن يحكموا بتبرير العنف الأول وإلى أن يميزوا أنفسهم فيه. العنف السياسي هو عنف يحشد ويجمع. ويؤسس الجماعات. إنه يوحد ويقسم في آن واحد.

من أجل نقل العنف المجمع عليه إلى ذلك الذي بحيازته للاحتكار، يحمي أولئك الذين هم خاضعون له، فإنه ينبغي، بالتعريف، أن يمارس

الحاكم عنفه ضد أهداف «خارجية»، غريبة، وآخرين غير رعيته. والحالة هذه، وكما أن احتكار العنف الشرعي يؤلف من رعية الحاكم كل أولئك الذين يقيمون في الحيز المكاني للإقليم، فإنه يستحيل عليه اللجوء إلى تعريف غير مكاني لخروجية الضحايا - على سبيل المثال، انتمائهم لجماعة عرقية من الأقليات، أو لتشكيل سياسي معارض- دون أن يؤدي ذلك حتماً إلى تغيير الحدود التي تفصل بين «الأصدقاء» و«الأعداء».

الخائن: النظرية

تلك الأخوة، من جهة أخرى، هي حق الجميع من خلال كل فرد نحو الآخر. لا يكفي أن نذكّر بأنها عنف أيضاً أو أنها تستمد أصلها من العنف: إنها العنف ذاته، باعتبارها تؤكد ذاتها كمكان للمثولية[4] عبر تبادلات إيجابية. من هنا، علينا أن ندرك أن السلطة العملية لرابط الإخوة ليست (في المثولية)[5] سوى التحول الحر لكل شخص [...] من مجموعة الانصهار إلى مجموعة الإكراه. ونلاحظ بشكل خاص ذلك الغموض حينما تقوم الجماعة المحلّفة بإعدام بلا محاكمة أو بقتل متعمد دون وجه حق لأحد أعضائها (المفترض أنه خائن أو أنه قد خان فعلاً). إن الخائن لا يُخرج من الجماعة؛ إنه لم ينجح حتى في إخراج نفسه بنفسه منها: إنه يظل عضواً في الجماعة ما دامت تلك الجماعة - المهدَّدة بالخيانة - تعيد بناء ذاتها بتدمير المذنب، أي تفرغ عليه كلّ عنفها. [...] إن القتل المتعمد من دون حق هو تطبيق عملي للعنف المشترك على المعدومين باعتبار أن هدفه هو إبادة الخائن. هناك رابط إخوة نشط وقوي بين المعدومين، باعتباره إعادة

(4) المثولية: حالة كائن ماثل في كائن آخر (المترجمة).

(5) أضاف سارتر الملاحظة التالية التي تلائم التكرار: «في الواقع، من المؤكد أن الجماعة توصف حتى بين أفرادها بعلاقتها المتعالية على الجماعة الأخرى، أي الجماعة المناوئة؛ وسنعود إلى ذلك».

تفعيل قاس لليمين نفسه، وإن كل حجر يرمى، وكل ركلة تركل، تكون بمثابة تقديم جديد لليمين: إن ذاك الذي يشارك في إعدام الخائن يؤكد مجدداً على عدم إمكانية تجاوز وجود الجماعة باعتباره حداً لحريته وولادته الجديدة؛ إنه يؤكد على ذلك في تضحية دموية تشكل، إلى جانب ذلك، اعترافاً بالحق القسري للجميع على كل فرد واعترافاً بتهديد كل فرد للجميع[6].

ذلك النص اللافت للنظر، الذي كتبه جان بول سارتر، ينبغي قراءته على ضوء القتل الجماعي لآلان دو مونيه. إن وجود خائن، قد خان فعلاً أو يفترض ببساطة أنه قد خان (لا يضع سارتر فرقاً)، يقتضي وجود جماعة مناوئة، كما ينوّه بذلك الكاتب في الملاحظة الواردة في أسفل الصفحة المذكورة. في الواقع، إن وجود جماعة أخرى «عدوة» أمر أساسي من أجل التحول من «جماعة انصهار» إلى «جماعة إكراه»، وكان سارتر قد أكد سابقاً أن «إمكانيات حق تقرير المصير في الجماعة تأتي في مجموعة علاقات معادية تربطها مع مجموعة تشكلت سابقاً»[7]. ذلك الحضور، في لحظة إعدام «الخائن»، لجماعة أخرى في أفق ذاك الذي قتل الخائن، يشكل اختلافاً أساسياً مع الظاهرة التي يصفها جيرارد في أزمة التضحية. لا يهم إن كان الطاعون الذي ضرب مدينة طيبة هو فعلاً مرض أو أن الكلمة ما هي إلا مجاز للدلالة على الحرب، وأوديب ليس مذنباً لأنه خائن، وإنما لكونه يغشى المحارم وقاتل لأبيه. وإن العنف الذي مزّق المدينة اليونانية يجد منبعه في ذاته، لا في علاقته مع جماعة خارجية. هذا الاختلاف هو الذي ربما يفسر، جزئياً على الأقل، لمَ الخائن على الرغم من خيانته، حسب رأي

(6) Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 536-537,

الخط المائل كما ورد في النص الأصلي.

(7) المصدر نفسه، ص 465.

سارتر، لا يُخرج من الجماعة، وإنما يبقى منتمياً إليها. في الواقع، ربما يبدو مفاجئاً القول، كما فعل سارتر، إن ذاك الذي قتله أفراد جماعته، لم يُخرج من تلك الجماعة.

في واقع الأمر، يمكن التعرف أيضاً في ذلك التأكيد على أثر من القيمة الإيجابية للضحية. وهذا ما يوحي به بوضوح سارتر حينما أكد أنه إن لم تفلح الضحية حتى في إخراج نفسها بنفسها من الجماعة عبر تصرف الخيانة، فهذا بالضبط لأن الجماعة، المهدَّدة بتلك الخيانة، تعيد بناء ذاتها عبر إبادة الخائن. وبعبارة أخرى، لأن «الخائن» سواء كان مذنباً أم بريئاً، يلعب دوراً حيوياً في تأسيس الجماعة، أو على الأقل في إعادة التأكيد على روابطها الجوهرية، التي لا يُخرج منها في الحقيقة. إن «الخائن» لا غنى عنه للجماعة، وهو ضروري لأن يكون عضواً فيها، وإلا فإنه لن يكون خائناً. في الواقع، يكتب سارتر: «يبقى ذلك العنف في الاستئصال (أي استئصال «الخائن») هو رابط الإخوة بين المعدومين بغير وجه حق والقاتل، بمعنى أن تصفية الخائن تستند إلى التأكيد الإيجابي على أنه شخص من الجماعة؛ وحتى النهاية، يُركز عليه باسم قسمه الذي أقسمه، وباسم حق الآخرين عليه الذي يعترف به»[8]. بيد أن ذلك الإصرار على القيمة الإيجابية للضحية هو نموذج خاص، ذلك أنه يرتكز على اعتراف عقلاني بالدور الوظيفي للضحية. اعتراف لا يكترث بمسألة جرم أو براءة الضحية. إن القيمة الإيجابية للضحية، كما في حالة حلّ الأزمة المتّسمة بالتقليد التي يعيشها المعدومون بعد ذلك، ليست مكتشفة في تجربة السلام المسترد الغامض. وإنما على العكس، يفكر بها الفيلسوف في فعاليتها العقلانية بشكل مستقل عن كل تجربة.

يرى سارتر في قتل «الخائن» رابط إخوة، لأنه يعتقد أن «الأخوة هي

(8) المصدر نفسه، ص 537.

العنف ذاته». إنه يلاحظ أن التضامن والعداء ما هما إلا وجهان للعلاقة نفسها. تلك العقلانية القاسية، والمعرفة الناقصة بآلية المضحّي، لا تنفصل عن الوضع الذي يحرّم تأليه الضحية ويجعل من المستحيل تحويلها إلى كائن مقدس وسامٍ. إن «الخائن»، الذي هو «البروسي»، أو «المتعاون»، أو «العدو الهدف لدى طبقة العمال»، ليس سوى كائن بشري. على الرغم من التشنيع عليه واحتقاره، لكنه يبقى «عضواً عادياً في الجماعة». إن إعدام «الخائن»، على العكس من إعدام الضحية كبش الفداء، لا ينهي خصومة هو تعبير عنها. وإن كان الإعدام لا ينهي النزاع، فالسبب ليس فقط لأن النزاع يفترض أن يكون مصدره خارج المجتمع، وإنما بشكل خاص، لأن إعدام «الخائن» يعيد التأكيد ويهب الجوهر لخطوط قوة المواجهة التي يكون الخائن ضحية لها. إن موته لا يعيد السلام. إنه يكشف عن أساس المناوئة «أصدقاء»- «أعداء» التي يضرب مثلاً عنها.

ولا يرتكز المفعول التطهيري «للتضحية» بـ «الخائن» على النقل المجمع عليه للعنف ضده، وإنما يرتكز على تحويل عنف كل شخص ضد «عدو» خارجي، حيث يكون «الخائن» ممثلاً له. تحويل يشكل منه إعدام «الخائن» تطبيقاً وتبريراً في آن واحد. إن قتل «الخائن» لا ينهي العنف، إنه يكشف عن الفرق بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي حينما يعيد توجيه الخصومة التي تؤسسه. إنه يعيد، بوحشية، ضبط «القسَم»، الذي يجسد، على حد قول سارتر، «عدم إمكانية تجاوز وجود الجماعة» ويؤسس سلطتها القهرية مذكراً كل فرد بالخصومة التي تبرر سلطة الحائز على احتكار العنف الشرعي. ذلك الحائز الذي هو في هذه الحالة، ليس سوى المجموعة المنصهرة ذاتها، المنفذة لـ «الإعدام بلا محاكمة لأحد أفرادها».

وفي حين أن الضحية القربان تتحول بموتها إلى كائن سامٍ، فإن «الخائن»

الذي بموته يعيد تأكيد وجود الجماعة وحقيقة أن ذلك الوجود مهدَّد في آن واحد، لا يصبح مع ذلك خارجاً على المجتمع. بالنتيجة، إن «الخائن» لا يمكن أن يؤدي دوره ويجسد «القوة العملية لرابط الإخوة» محولاً «جماعة الانصهار إلى جماعة الإكراه» إلا إذا تم توفر هذان الشرطان. الشرط الأول هو الحضور الملموس للخصم الذي، إن صح التعبير، تحت أنظاره ينبغي تنفيذ حكم الإعدام. والشرط الثاني أن يُنظر مباشرة إلى «العدو» الذي نحدد «الخائن» وفقه، على أنه خارج عن الجماعة، وأن قتل الضحية ينبغي أن يلمّ الشمل. وإن كان إعدام «الخائن» لا يُخرجه من المجموعة، إلا أنه مع ذلك يطرد الشر إلى خارج المجتمع. في نهاية تلك الممارسة، فإن «العدو» الذي كان قد تجسد مؤقتاً في شخص «الخائن» يصبح من جديد حقيقة خارجية. و«العدو» هو تهديد شامل وخارجي في آن واحد، وعدو مشترك ومرئي.

ونجد أن العنف السياسي، أي استئصال «الخائن»، هو في آن واحد يختلف عن العنف الأصلي ويشابهه، ذلك العنف الذي ينهي الأزمة المتّسمة بالتقليد. إنه يشبهه من حيث أنه هو أيضاً ينبثق عن نقل للعنف. ويختلف عنه، لأنه يلمّ الشمل في تحديده للعدو المشترك، بدل أن يهدّئ المجتمع محرراً إياه من عنفه. وبعبارة أخرى، فإن العنف السياسي يخفق في أن يوصل آلية المضحي إلى ثمرتها النهائية. إن «الخائن»، الضحية السياسية بالدرجة الأولى، ما هو أبداً إلا «ممثل» يأخذ محل «عدو» آخر، في وقت حاضر صعب، وموته لا ينهي النزاع، بل على العكس، يزيد من قرب حدوثه. بالنتيجة، كما أن «الخائن» لا يُخرج من المجموعة التي تلغيه، فإنه لا يصبح مقدساً أيضاً. إن «تفوق» «العدو»، الذي هو من نوعه، يتمثل في خروجيته المكانية، أي في تواجده في مكان آخر، في الحيز المادي. و«العدو» هو خصم حقيقي، هو جماعة مشابهة؛ إنه ليس، حسب التعريف، كائناً يتجاوز قوة لا يمكن مقاومتها. إن ذلك الحصر لـ «العدو»، أي ابتعاده في الحيز

المكاني، بدل ابتعاده على صعيد وجود آخر، وهذا ما لاحظه سارتر، هو بالضبط ما يصنع المشكلة، لأن ذلك يجعل ابتعاده قابلاً للقياس وكذلك الخطر الذي يمثله.

إن القدرة التي تعطى بذلك لكل شخص ليحكم على وشك وقوع الخطر الذي يمثله «العدو»، هي التي تهدد المجموعة بالانحلال، كما يقول لنا سارتر. ويتابع قوله بأن القسَم والرعب، يشكلان وسائل تحذير من ذلك الانحلال الممكن. وهاتان الكلمتان تعودان في الواقع إلى وجهيْ حقيقة واحدة، يمكن أن نختزلها، دون أن نخون الفكرة، في رعب وحيد. يكتب سارتر قائلاً: «إن الاستنباط الأساسي من جديد، في قلب القسَم، هو مشروع استبدال خوف حقيقي، تنتجه المجموعة بنفسها، بخوف خارجي يتقهقر وابتعاده نفسه خادع مضلل. وهذا الخوف بوصفه نتاجاً حرّاً للمجموعة [...] هو الرعب»[9]. إن الرعب يشكل، بالنسبة لسارتر، مادة القسَم، الذي ليس له في حدّ ذاته إلا حقيقة مثالية. إن الرعب، في النهاية، هو الذي يعطي القسَم حقيقته[10]. في الواقع، إن سارتر يقول لنا، إن القسم ليس بالضرورة عملية حقيقية، «يكفي أن يتجلى العنف، بأشكاله السلبية (تصفية اللا مبالين، والمشتبه بهم) والإيجابية (التآخي)، لكي يكون وضع الاستمرار هو الأمر الواقع. «إن الرعب، أي العنف بهذه الأشكال السلبية، والأخوّة، أمران ضروريان لكي يكون بوسع «المجموعة المنصهرة» الاستقرار في الزمان وألا تتدهور، كما هي الحال لدى مسعوري أوتفيه.

(9) Sartre, *Critique de la raison dialectique,* p. 529.

(10) المصدر نفسه، ص 541-542.

كمبوديا: أعمال عملية

قدم ألكسندر ل. هينتون (Alexander L. Hinton) تحليلاً يستند إلى علم الإنسان فيما يخص إبادة الكمبوديين الجماعية(11). حيث يقول إن حزب الخمير الحمر الذي استولى على السلطة عام 1975، بعد خمس سنوات من الحرب الأهلية، صبّ خلالها الأميركيون على كمبوديا، ولأسباب ترتبط بتورطهم في فيتنام، حمولة قنابل تقارب أكثر من ثلاث مرات ما صبوا على اليابان خلال الحرب العالمية الثانية. وفي نهاية الحرب الأهلية، عدّت كمبوديا حوالي مليونَيْ لاجئ في الداخل، أي أكثر من ربع عدد السكان الإجمالي. وغالبيتهم كانوا موجودين في منطقة بنوم بنه (Phnom Penh)، وكان عدد سكان المدينة في تلك الفترة قد ارتفع من 600 ألف إلى مليونَي ساكن. وإضافة إلى الاضطراب الكبير في العلاقات الاجتماعية الطبيعية، العائد إلى الحرب الأهلية، والروابط المحلية والعائلية المقطوعة تقريباً بالنسبة للاجئين، أضاف الخمير الحمر، منذ استيلائهم على السلطة، أذى جديداً حينما أمروا الشعب بمغادرة المدن. ومضوا أبعد من ذلك، وسط جهد سياسي واع، يهدف إلى تقطيع الروابط الأساسية في المجتمع السابق.

كان الخمير الحمر يسعون من وراء أوامرهم في الجلاء عن المدن، ليضمنوا في آن واحد سيطرتهم على السلطة ويؤسسوا نظاماً اجتماعياً جديداً تماماً. إنهم لم يريدوا فقط تحويل سكان المدن إلى فلاحين، وإنما أرادوا أيضاً تدمير بعض المؤسسات المركزية في المجتمع الكمبودي التقليدي، لاسيما الدين والعائلة. تم حظر كل ممارسة دينية، وجرى إعدام آلاف مؤلّفة من الرهبان البوذيين. وفيما يتعلق بالعائلة، لم تكن ملغاة أو محظورة بالمعنى

(11) Alexander L. Hinton, *Why did they kill? Cambodia in the Shadow of Genocide* (Berkeley: University of California Press, 2005).

الصارم، لكن العلاقات التي تشكلها وتحفظها، تدهورت قيمتها وأصبح من الصعب الحفاظ عليها. وهكذا، فإن الرجال والنساء كانوا يوكلون إلى جماعات عمل مختلفة، وغالباً ما كان الأزواج لا يلتقون لأيام عديدة أو حتى أسابيع. كان يتم تناول الوجبات بشكل جماعي بدلاً من تناولها في المنازل الفردية، وكان الأطفال يُفصلون عن أهاليهم منذ نعومة أظفارهم. ويجري تعليمهم بأن واجبهم الأول هو تجاه الدولة أو (Ângan) (الحزب، التنظيم). كذلك كان الراشدون يُشجعون، بما فيهم الأزواج، على التبليغ عن بعضهم بعضاً عن «الأعمال السيئة»، ويتم تحريض الأطفال على الوشاية بأهاليهم.

يرى هينتون، أن ذلك الانقضاض على العائلة له معنى خاص في المجتمع الكمبودي التقليدي. والواقع أن العلاقات الاجتماعية الطبيعية في كمبوديا مبنية وفق أنظمة الأتباع، التي تطابق جزئياً العلاقات العائلية، والتي يجري التفكير بها وتقديمها بعبارات القرابة. فمثلاً، نجد أن الكلمة التي تشير إلى رب العمل في علاقة الأتباع تعني «الجدّ»، أما التابعين والتابعات فأسماؤهم هي «أبناء» أو «أحفاد»، أو «بنت» أو «حفيدة». إن علاقات الأتباع، استنسخت ثانية بنية العلاقات العائلية ومدّتها إلى ما هو أبعد من المجال الخاص بالأنساب. وشبكات الأتباع تلك، والشبكات العائلية، كانت تجمع الكمبوديين في جماعات مميزة وتمنعهم من مواجهة السلطة السياسية كرعية من الأفراد. لقد كانت تلك الجماعات تحكمها علاقات السلطة غير المتساوية، والتي كانت تشكل المثال نفسه لعلاقات ذات نمط «إقطاعي»، وقد أراد الخمير الحمر استبدال تلك العلاقات بالمساواة بين جميع المواطنين. أي استبدالها بالدولة الحديثة.

إضافة إلى ذلك، كان الخمير الحمر قوميين بشكل شرس. وأحد أهدافهم الأساسية جعل كمبوديا ذات استقلال ذاتي كامل اقتصادياً (اكتفاء

ذاتي)، ومنذ استيلاء النظام على السلطة قرر رفض كل مساعدة دولية. وكان إخراج سكان المدن من المدن جزءاً من ذلك البرنامج. كان عليهم أن يصبحوا فلاحين وبفضل عملهم يزداد إنتاج الرز من أجل تأمين الاكتفاء الذاتي الغذائي للبلاد.

على الرغم من أيديولوجيا الخمير الحمر الشيوعية وعلى الرغم من المساواة التي سعوا لإقامتها، إلا أنهم أسسوا تمييزات اجتماعية جديدة، واستحدثوا مجدداً مجتمعاً على شكل هرمي. كان ثمة تقسيم اجتماعي جديد، ميز في الواقع، بين الشعب الجديد، أي سكان المدن السابقين والمبعدين، والذي أصبحوا يسكنون الريف، والشعب القديم، أي الفلاحين دائماً، الذين كانوا يعتبرون أصحاب حظوة أكثر لدى النظام الجديد. لكن، في الغالب الأعم، لم يكن شيء يميز اجتماعياً أفراد الشعب القديم عن الشعب الجديد، سوى مكان سكنهم في وقت استيلاء الخمير الحمر على السلطة. لقد كان يوجد بالطبع بين سكان المدن المبعدين بعض التجار، أو البورجوازيين أو المثقفين، لكن تلك الفئات الاجتماعية كانت قليلة العدد نسبياً في كمبوديا، حتى قبل تحولها إلى «كمبوتشيا الديمقراطية»، وكثير منهم كان قد جرى إعدامهم عند الاستيلاء على السلطة. وواقع الأمر، أن القسم الأكبر من «سكان المدن» الباقين على قيد الحياة، كانوا فلاحين قد طردتهم الحرب إلى بنوم بنه، أو أنهم جاؤوا حديثاً إلى المدينة على أمل تحسين ظروف معيشتهم. وهذا يعني أن التمييز بين الشعب الجديد والشعب القديم لم يكن له أي أساس اجتماعي؛ لقد كان ذلك التمييز من وجهة النظر تلك، اعتباطياً تماماً. إنه لم يكن يتفق إلا مع اختلاف سياسي - دعم النظام الجديد - خيالي أكثر منه واقعي. وفوق هذين «الشعبين» العاديين، كان يوجد الحزب والجيش اللذان كانا يشكلان تنظيماً فريداً. وفي أسفل الترتيب الهرمي القومي، كان يوجد الكمبوديون من أصل فيتنامي وأفراد أقلية عرقية هي التشام.

بيد أنه كان من السهل على الخمير الحمر أن يعتقدوا أن ذلك الترتيب الهرمي قد شكل فعلاً مجتمعاً كامل المساواة، أو على الأقل، مجتمعاً في طريقه لأن يصبح كذلك قريباً. إن التمييز بين الحزب والشعب كان يتفق مع التقسيم بين الدولة والمواطنين، بما أن كل عضو من الحزب هو أيضاً مواطناً عادياً تربطه علاقة أخرى، كما يبين ذلك حملات التطهير المتعاقبة للحزب على هواه. لقد كان التمييز بين الشعب الجديد والشعب القديم سياسياً وإدارياً. كان يهدف إلى تحقيق المساواة، وتعجيل اندماج سكان المدن في المجتمعات القروية. في النهاية، كان الكمبوديون الفيتناميون وأقلية التشام هم الغرباء. إنهم لم يكونوا من الخمير. باختصار، كل المواطنين، أو على الأقل، كل الخمير، كانوا متساوين وإن لم يكونوا كذلك، فإنهم في طريقهم لتحقيق هذا التساوي قريباً.

رغم كل جهود الخمير الحمر من أجل تقليص الأهمية الاجتماعية للعائلة وعلاقات الأتباع في داخل الحزب نفسه، إلا أنه بمجرد أن يصبح أحد الأفراد زعيماً للقرية أو لمقاطعة، أو قائداً عسكرياً لإحدى المناطق، فإنه، سواء كان رجلاً أم امرأة، كان يوكل كل المراكز المهمة التي هي تحت إمرته، إلى أقرباء أو أصدقاء. بينما على الصعيد القومي والاجتماعي، كان الحزب يشيد بالمساواة، إلا أنه هو نفسه كان منتظِماً في زمر وقبائل، وكل منطقة تنزع إلى أن تتحول إلى إقطاعية شخصية للقائد العسكري المحلي. لقد كان ذلك، جزئياً، مشكلة ثقافية. فكما رأينا سابقاً، كانت العائلة وعلاقات الأتباع تشكل درع المجتمع الكمبودي ونموذج العلاقات «الطبيعية». وكان ذلك أيضاً أحد نتائج الاستراتيجية التي استخدمها الخمير الحمر خلال الحرب الأهلية. كانت ترتكز ممارساتهم، في الواقع، على منح القائد العسكري المحلي استقلالاً ذاتياً تاماً فيما يخصّ العمليات العسكرية والتجنيد. إن قوة كل قائد عسكري كانت ترتكز بالنتيجة، إلى الأساس الذي بناه لذاته، حينما

يعهد بالمراكز والمزايا إلى أتباع «مدينين له بالفضل». ومن أجل إيجاد دولة حديثة تعمّ فيها المساواة، وتحوز على احتكار العنف الشرعي، كان ينبغي إخضاع كل تلك السلطات الصغيرة لمركز وحيد.

يعترف المراقبون عموماً بثلاث مراحل مميزة للمذابح التي ارتكبها الخمير الحمر. المرحلة الأولى: تدمير نظام لون نول، الأمر الذي يعني اغتيال ليس فقط ضباط جيش الجمهورية الكمبودية، وإنما أيضاً الكثير من الجنود البسطاء، وفي كثير من الأحيان، استئصال عوائلهم بأكملها، وكذلك التخلص من النخبة المفكرة والاقتصادية القديمة. كان الأمر يتعلق بالنسبة للخمير الحمر بإنهاء الحرب الأهلية، وبأن تكون هزيمة الخصم نهائية ومبرمة. أما المرحلة الثانية من المذابح التي يمكننا تمييزها، فهي مرحلة تدعيم السلطة. وهي تتطابق مع الجهود المبذولة للتخلص من القادة العسكريين المحليين ذوي السلطة المفرطة، واستبدالهم، قدر الإمكان بأفراد موثوقين أكثر، وخاضعين للسلطة المركزية. كان ذلك يفترض تدمير الأساس الاجتماعي لتلك السلطات المحلية، أي شبكة الأتباع التي أسسها القائد العسكري والتي تدعمه. الأمر الذي كان يؤدي غالباً إلى القضاء على كل أولئك الذين يدينون للقائد العسكري بترقياتهم ومناصبهم، على الرغم من تواضعها، أي القائد الذي صدر قرار تدميره. وفي المرحلة الثالثة، نجد أن العنف تدفعه إرادة التخلص من خونة الثورة. من الناحية التاريخية، فإن المرحلتين الثانية والثالثة تميلان إلى الاختلاط معاً. وهذا ليس بأمر مدهش، لأن الاختلاف بينهما سواء على مستوى الأهداف أو على مستوى عقلنة العنف هو حقيقة خداعة.

بحسب رأي سارتر، فإن محاولة تمكين سلطة الجماعة تمر عبر الإعدام بلا محاكمة لبعض أعضائها، الخونة أو المفترض أنهم كذلك. ذلك العنف

الذي يشكل «اعترافاً بالحق القسري للجميع على كل فرد وبتهديد كل فرد للجميع» هو الذي يؤمّن «عدم إمكانية تجاوز وجود الجماعة». إن العنف يعطي مادته للقسَم الذي يوحد الجماعة ويرسخ المجتمع في استمرارية البقاء. وإن لم يكن ثمة انقطاع حقيقي بين المرحلتين الثانية والثالثة، فذلك أولاً لأنه لا توجد طريقة أفضل لتدمير قائد عسكري محلي تجاوزت سلطته الحدّ، من اتهامه بالخيانة.

وثمة سبب آخر، تجريبي أكثر، مفاده أنه سرعان ما يصبح من المستحيل التمييز بين المشروعين السياسيين (تمركز السلطة والقضاء على خونة الثورة). إن الهدفين السياسيين للخمير الحمر: الاكتفاء الذاتي الاقتصادي الكامل وتأسيس مجتمع متساوٍ تماماً، سرعان ما اتضح أنه من المستحيل بلوغهما. وبسرعة كبيرة، انهار إنتاج الأرز، وتوطدت المجاعة في مناطق كثيرة، أما على الجبهة العسكرية، فإن الخمير الحمر الذين يقاتلون فيتنام الشيوعية، لم ينالوا إلا النكسات. لكن، وكما أن هذين الهدفين كانا يحددان المعنى ذاته لمشروعهم السياسي بأكمله، فإنهم لم يستطيعوا أن يكونوا موضع شك. فقد كان يرى قادة الخمير الحمر، أن تلك الإخفاقات لا يمكن أن تكون نتجت عن أخطاء سياسية ارتكبوها. وإنما نجمت عن أفعال الخونة، وأعداء الداخل الذين يعملون لصالح الإمبريالية الأميركية أو غيرها.

ما هي أهمية وما هو المغزى الذي ينبغي إعطاؤهما لذلك التفسير - وجود الخونة الخادمين للأجنبي، الذين يخربون الثورة - الذي يحاول الخمير الحمر أن يبرروا به عنفهم؟ إن مجرمي الإبادة الجماعية الذين يعتقدون به حقاً، أو الذين يظنون، مثل سارتر، أن جرم الخائن ليس ضرورياً لكي يعيد إعدامه بناء الجماعة، وأنه يكفي أن يكون «مذنباً افتراضياً» لكي تفرغ عليه المجموعة «كل عنفها»؟ إن التفكير بأن الخمير الحمر كانوا

يعتقدون أن ضحاياهم مذنبون، لعله يدل على كرم مفرط تجاههم. إن ما كانوا يعتقدونه بالتأكيد، هو أن «الخونة» ينبغي أن يكونوا مذنبين مفترضين. من أجل ذلك، كان أمراً أساسياً أن يقرّوا وأن يعترفوا بـ «جرائمهم». إذن لا يتعلق السؤال بمعرفة ما كان يفكر به بول بوت وشركاؤه في قرارة أنفسهم. هل كانوا يعتقدون حقاً بأن كل أولئك «الخونة» كانوا فعلاً مذنبين، أم كانوا يعتقدون أنه لم يكن يوجد إلا بعض «البيض» الذي ينبغي كسره لكي ينجح طبق «العجّة - الأومليت» الثوري؟ إن ذلك الحزب، الذي كان يجعل من النقد الذاتي في القرى «ديناً» حقيقياً، لم يكن يقبل أبداً بأقل تشكيك بسياسته، فكل نقد كان يعتبر في الحال خيانة. كان هناك تنظيم رسمي لعمىً إرادي، يحذف الاختلاف الأخلاقي بين ذاك الذي يفترض أنه خائن وذاك الذي قام فعلاً بالخيانة. وذلك العمى فيما بعد، لعب دوراً مهماً في تطور الإبادة الجماعية. ذلك أن إعدام «الخونة» لم ينجح أبداً في تلبية الشرط الأساسي في الإجماع، أي التقاء كل صنوف العنف ضد العدو ذاته. وذلك الإخفاق المتكرر في استعادة الانسجام الداخلي وفي إعادة تأسيس الجماعة، لا يمكن تفسيره إلا بأنه ما زال يوجد مزيد من «الخونة»، الأمر الذي يدفع إلى إعدامات جديدة.

المجموعات واحتكار العنف

يتساءل هنتون في نهاية كتابه تقريباً، عن ممارسات العنف في سجن تيول سلانغ (Tuol Sleng) الشهير بشكل يبعث على الحزن، والمعروف أيضاً باسم S-21. وكان السؤال الذي أهمّه هو معرفة لمَ انكبّ المحققون على ممارسة التعذيب والفظائع ضد ضحايا لا يملكون دفاعاً عن أنفسهم، في حين أنه كان بوسعهم، إن جاز التعبير، الاكتفاء بقتلهم سريعاً وبشكل شريف. أولئك الذين كانوا يدخلون سجن تيول سلانغ، هم في الواقع

مدانون، وإن كان ينبغي قبل قتل أولئك «الخونة» العمل على «تشجيعهم» قليلاً، لكي يكتبوا اعترافات يبلّغون فيها عن شركائهم، إلا أنه لم يكن من الضروري تعذيبهم بشكل قاس لمدة أسابيع أو أشهر، أو جعلهم يموتون موتاً بطيئاً وسط آلام فظيعة، أو اغتصاب نسائهن أو قتل أولادهم أمام أعينهم. لماذا ارتكاب صنوف العنف الهمجية غير المفيدة؟ بشكل أكثر عمومية، ما يهمّ هينتون هو معرفة لمَ أشكال العنف الهائلة تؤدي دائماً إلى ممارسات شنيعة، وإلى صنوف تعذيب غريبة وفظائع لا يمكن تصديقها. ليس متأكداً أنه وجد لذلك السؤال جواباً شافياً، لكن تحليله يلقي الضوء بشكل مثير للاهتمام، على سؤال آخر جوهري ينبغي معرفته: ما من إبادة جماعية يمكن أن تحدث دون مشاركة جزء كبير من السكان. والمشاركة يمكن أن تكون سلبية – تنحصر في ترك السفاحين يفعلون ما يشاؤون، أو فعالة – تقوم على تقديم العون لهم أو حتى المشاركة في المذابح. كيف يمكن الحصول على مثل انخراط الجماعة ذاك؟

بحسب رأي هينتون، فإن ظروف حياة المحققين في سجن S-21 تعبر، بطريقة حادة جداً، عن بعض الصفات المشتركة للوجود في وسط كامبوشيا الديمقراطية[12]. إن الصفة الأولى هي الشكّ والريبة. ما من أحد كان يعلم إن هو سيصبح فجأة متهماً به، ومداناً في الحال– ذلك أن Ângan (الحزب، التنظيم) لا يخطئ أبداً – بجرائم لا يعرف عنها شيئاً، لكن مع ذلك، عليه الاعتراف بها قبل إعدامه. لأنه لكي تصبح مشتبهاً به، يكفي أن يظهر اسمك في اعتراف أحد ما، أو أن يُذكر خلال استجواب أحد المشتبه بهم، أو حتى أيضاً إن كنت ترتبط بطريقة أو بأخرى بمسؤول محلي تم توقيفه. إن العنف المفرط، بحسب رأي هينتون، الذي مارسه المحققون ضد ضحايا لا حول

(12) كامبوشيا: الاسم السابق لكمبوديا (المترجمة).

لهم ولا قوة، كان طريقة لتفريغ إحباطهم وخوفهم وكرههم الذي لم يكونوا قادرين على التعبير عنه صراحة ضد هؤلاء أو ضد ذاك ممن كانوا يهددونهم حقاً؛ الخوف الذي يحمله كل محقق من محقق آخر، لأن كل واحد يمكنه «الحصول» على وشاية تجعل هذا أو ذاك من زملائه موضع شكوك.

من المهم أيضاً أن نلاحظ أن عنف محققي سجن تيول سلانغ (Tuol Sleng) كان مفرطاً مقارنة بمستوى عنف مرتفع أصلاً إلى حد كبير، فقد كان ذلك الإفراط يتجلى في صنوف التنكيل، والفظائع، والعذاب الرهيب، في حين أنه كان يمكن الاكتفاء بإنزال بعض الضرب المبرح وتنفيذ إعدامات سريعة. من هنا، فإن السؤال الذي يطرح نفسه فعلاً ليس فقط لمعرفة لِمَ كان محققو سجن S-21 يعذبون مسجونيهم دون سبب واضح، وإنما السؤال لمعرفة لِمَ كانوا عنيفين بشكل أعلى من المتوسط. لماذا كان عنفهم يتجاوز ما كان قد أصبح سلوكاً طبيعياً داخل كامبوشيا الديمقراطية: التخلص دون تردد من الأعداء السياسيين في الداخل.

إن الإجابة التي قدمها هينتون، والتي سبق أن رأيناها، هي «الآلية النفسية» التي لا تختلف كثيراً عن آلية الرجل الذي يركل سيارته، أو يضرب امرأته وأطفاله، لأنه لا يستطيع أن يشفي غليله مباشرة من مديره، والتي استعادها جيرارد هو أيضاً في بداية كتابه *La violence et le sacré*(13). لقد افترض هينتون أن عنف المحققين المفرط في سجن تيول سلانغ، كان نتيجة لانتقال عنفهم نحو ضحايا يمكن التضحية بها. لقد كانت تلك الضحايا «يمكن التضحية بها»، **أولاً**، لأنها كانت عاجزة، غير قادرة على الدفاع عن نفسها، **وثانياً**، لأن ما من حامٍ لها، ليس بوسع أحد أن ينتقم لها. ولقد أشار هينتون، إضافة إلى ذلك، إلى أن قسماً كبيراً من العنف الذي كان يحدث

(13) René Girard, *La violence et le Sacré* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), pp. 14-15.

في كامبوشيا الديمقراطية يمكن تفسيره بالأسلوب نفسه. من أعلى الترتيب الهرمي السياسي والاجتماعي إلى أسفله، كان عنف كل فرد طريقه للتعويض عن العنف الذي كان يخضع له أو الذي كان مهدداً به من جانب رؤسائه. كان عنف المحققين في سجن S-21 تعبيراً عن الخوف الذي كانوا يشعرون به تجاه بعضهم بعضاً، وتعبيراً عن إحباطهم، وعن رغبتهم بأن يضمنوا لأنفسهم مكاناً في هرمية السلطة. كان الجميع يفعلون الشيء نفسه تقريباً، إلى أن نصل أخيراً إلى الشعب الجديد وإلى أقلية التشام والأقلية الفيتنامية، وهم آخر مجموعات الضحايا. وأسفل منهم، لم يعد هناك أشخاص يتعرضون للاضطهاد.

لقد كان هناك مصدر آخر للعنف، مباشر بشكل أكبر، ومرتبط ، بوجه مفارقة، مع مشروع التحول الاجتماعي للخمير الحمر وبالصعوبات التي كانوا يصطدمون بها. إن كان الخمير الحمر قد أرادوا تحطيم العائلة ونُظم الأتباع «الإقطاعية»، التي هي النموذج في المجتمع الكمبودي التقليدي، فإن القاعدة الاجتماعية لسلطة الأفراد داخل الحزب، كما رأينا سابقاً، كانت ترتكز مع ذلك بشكل دقيق على شبكات من هذا النمط. وكان ذلك يحدث بدءاً من زعيم القرية الذي كان يسمّي أخاه مسؤولاً عن توزيع المياه، وانتهاءً بالقائد العسكري للمنطقة الذي كان يوزع على حلفائه الأقربين، إدارة السجون أو نقليات القطعات العسكرية، والذين كانوا بدورهم يتصرفون بالطريقة ذاتها، من أجل تجنيد الحراس أو سائقي الشاحنة. أما في داخل الحزب، وفي جميع المستويات الهرمية، كان كل فرد يستنسخ شكل التنظيم والشبكات التي كان استئصالها يشكل السياسة الرسمية للخمير الحمر. إضافة إلى ذلك، كانت توجد منافسة مستمرة بين مختلف شبكات الرعاية والأتباع من أجل الاستيلاء على إدارة هذه القرية أو تلك، أو المقاطعة، أو المنطقة؛ وتلك التنافسات كانت تتبلور بتطهير الخونة وأعداء الثورة. كما

في حالة سجن S-21 حيث كان كل محقق في صراع مع جميع المحققين، بما أن كل واحد منهم يستطيع في كل حين أن يصبح الشخص الذي تودع عنده معلومات تجرّم محققاً آخر، فقد كان يهمّ كل شبكة أن تظهر بمظهر المخلص للسياسة الرسمية وأن تشي بمنافسيها على أنهم زمرة خونة، حيث أن مجرد كونهم منتظمين في شبكة كان أفضل برهان على التجريم. تلك التنافسات الفتاكة، التي أخذت مكانها في داخل الحزب، كانت بمثابة محرك لعمليات التطهير المتعاقبة التي دمرت أخيراً الخمير الحمر، وجعلت منهم فريسة سهلة أمام الجيش الفيتنامي.

لقد سمح أيضاً النظام الجديد الذي شكله الخمير الحمر للكثير من الأشخاص بأن «يصفّوا الحسابات القديمة». فقد سمح مثلاً للزعيم الجديد للقرية بأن ينتقم من الزعيم القديم الذي كان قد أهانه سابقاً، أو أنه في الماضي، كان قد حل نزاعاً بين القرويين مسبباً ضرراً له. إن النظام الجديد أعطى السلطة لأولئك الذين كانوا مضطهدين وضحايا لكل أنواع المضايقات، ولديهم أسباب كثيرة لكي يرغبوا بالانتقام أو أن يشعروا بالغيظ والحقد. أخيراً، فإن نظام بول بوت بإلغائه النقود والملكية الفردية، قلص المجال الذي تعبر فيه التنافسات بين الأفراد عن نفسها، ليقتصر على بعد واحد وهو السلطة السياسية. في كامبوشيا الديمقراطية، لم يكن شيء سوى تلك السلطة له قيمة. لم تكن هناك طريقة لحل نزاع أو للحصول على ميزة سوى الارتباط بشبكة الأتباع، لكن ارتباطاً كهذا كان أيضاً، بالتحديد، أمراً خطراً.

إن كان التحليل الإناسي لهينتون صحيحاً، فهذا يعني أن «العنف السياسي» للخمير الحمر، يمكن تفسيره بشكل أساسي بظاهرتين غير سياسيتين على نحو مميز. الأولى: انتقال وتحول مشاعر الضغينة،

والإحباط، والخوف التي يشعر بها أفراد تجاه آخرين لا يمكن فعل شيء ضدهم، إلى عنف يمارس ضد أشخاص آخرين لا حول لهم ولا قوة. الثانية: التنافسات الصغيرة، والكراهيات، والنزاعات التافهة التي تواجه الجيران، أو شوؤن الإرث، التي لم يتم حديث بشأنها لفترة عشرين عاماً. الحسد، والطمع، والتنافسات العادية، باختصار الرغبة المتّسمة بالتقليد. إنه صحيح كقاعدة عامة، وكوضع طبيعي، أنه طالما يسود احتكار العنف الشرعي، فإن التنافسات بين الزملاء، أو النزاعات بين الوالدين أو الجيران لا تقود إلا إلى عداء متوسط. لكن من السذاجة مع ذلك، التقليل من أهميتها. وكما سنرى الآن، فإنه ما إن تسمح الظروف، حتى تلعب النزاعات من ذلك النمط دوراً أساسياً في العنف السياسي.

المصلحة الفردية

تحويل العنف السياسي

قام ستاثيس كاليفاس (Stathis Kalyvas)، في كتاب رائع بعنوان *The Logic of Violence in Civil War*، بتحليل عودة ظهور ظواهر العنف المفرط في سياق الحروب الأهلية. والمقصود هنا بالعنف المفرط، هو أعمال القتل والمذابح الجماعية على نطاق واسع: حرق القرى، قتل جميع أولئك الذين لم يفلحوا في الهرب في الوقت المناسب، استئصال عائلات بأكملها تضم أجيالاً عدة، تعذيب ضحايا العنف، والتمثيل بالجثث ...إلخ. إن الأمر حينذاك لم يعد يتعلق بحرب، وبجيشين يتواجهان وبمدنيين هم ضحايا «ملازمون»، سواء قلّ العدد أم ارتفع، وبمعارك وبقصف بالقنابل، وإنما يتعلق بإبادة متعمدة لبعض أفراد الشعب المدني. إن نقطة انطلاق ستاثيس كاليفاس تقوم على الملاحظة التالية: في إقليم معين، حيث تجري حرب أهلية تمتد لفترة طويلة، لا يكون توزيع المذابح وصنوف العنف

المفرط متجانساً. مثلاً، بين قريتين متشابهتين، وحجمهما واحد تقريباً، والوصول إليهما سهل أيضاً (أو صعب) بالمقدار نفسه، ولا تفصل بينهما أحياناً سوى بضعة كيلومترات، تحدث خلال سنوات الحرب العشر ست مجازر في قرية، بينما لا تقع أي مجزرة في القرية الأخرى. والأمر الذي يستحق الفهم، هو لماذا حدثت المجازر في بعض المناطق وليس في مناطق أخرى، هي أيضاً قريبة جداً، وما من شيء خاص يميزها[14].

يشتمل التفسير المقترح على عدة عناصر، والعوامل التي توضح التوزيع العام للعنف المفرط ليست من النمط نفسه لتلك التي تتيح لنا فهم توزع العنف المحلي. على المستوى العام، تحدث المذابح غالباً، وليس بشكل حصري، في مناطق التخاصمات، أي في المناطق التي لا يفلح أي من الخصمين في تحقيق تفوقه بشكل دائم. وفي الاتجاه الآخر، على المستوى المحلي، فإن التحقيقات على أرض الحدث، والمقابلات التي أجريت مع الناجين، تشير إلى أن العامل الجوهري هو شدة النزاعات بين الأشخاص الموجودين داخل قرية ما. إن المذابح تحدث في المجتمعات المقسمة. والعامل الأكثر أهمية من أجل فهم السبب وراء أن بعض القرى تكون مسرحاً للمذابح فيها والمجازر، في حين أن قرى أخرى تكون في منأى عن ذلك طيلة الحرب، هو الأخذ بالاعتبار النزاعات بين الأشخاص التي تمزق أفراد المجتمع. كلما كانت قرية ما مقسمة أكثر، كلما ارتفع احتمال أن تصبح مرتعاً لأعمال عنف على نطاق واسع تطال قسماً من السكان[15]. وهكذا،

(14) Stathis N. Kalyvas, *The Logic of Violence in Civil War* (New York: Cambridge University Press, 2006),

لقد كان البحث الذي أجراه كاليفاس في آن واحد تجريبي ونظري. وكان ميدان بحثه المفضل هو الحرب الأهلية التي مزقت اليونان بعد الحرب العالمية الثانية.

(15) الأمر الذي على ما يبدو تؤكده تحليلات عبد الرحمن موسوي (Abderrahmane Moussaoui) في كتابه:

يكمل تحقيق ستاثيس كاليفاس فرضية هيتون من حيث أنه لا يؤكد فقط على دور النزاعات بين الأشخاص في تصاعد العنف السياسي، وإنما إضافة إلى ذلك، يوضح حقيقة أن تلك النزاعات هي في المقام الأول نزاعات بين الأقارب، والجيران، والوالدين، وأفراد القرية نفسها. إنه يتيح أيضاً فهم كيفية وقع تأثير النزاعات بين الأشخاص على العنف السياسي. إن كانت المذابح تجري غالباً في مجتمعات قسمتها النزاعات الداخلية، فذلك لأن الفاعلين المحليين، والقرويين، يستغلون العنف السياسي من أجل حل نزاعاتهم الخاصة: إبعاد منافس عاشق، معاقبة عدو دائم، الانتقام من أحد المنافسين ... إلخ.

إن «العنف السياسي» يكون دائماً أقوى حينما تختلط النزاعات بين الأشخاص مع الخصومة السياسية. أي عندما يستغل الأفراد النزاعات السياسية من أجل مصلحتهم الخاصة. إنهم يستخدمون محترفي العنف من أجل حلّ خلافاتهم الخاصة. ويشون بعائلة أعدائهم إلى العصابات المسلحة أو إلى العسكريين؛ ويتهمون منافسيهم بإخفاء السلاح أو بتقديم الطعام إلى المتمردين. باختصار، إنهم يسعون إلى توسيع مغنمهم إلى أقصى حدّ، مستخدمين من أجل غاياتهم الخاصة، عنف الآخرين، الذي يوجهونه نحو أعدائهم. وكلما ازداد استغلال العنف السياسي من أجل غايات خاصة، كلما فقد العنف السياسي وظيفته السياسية المحضة، والتي هي جمع وتوحيد المجتمع، لئلا تقع مجدداً فوضى هدامة، حرب الجميع ضد الجميع.

إن أبحاث روبرت جيلاّتلي حول ألمانيا النازية، والتي سبق الحديث

Abderrahmane Moussaoui, *De la vialence en Algérie: Les lois du chaos* (Arles: Actes Sud, 2006),

والذي أشار فيه إلى أنه في الغالب، نجد أن الدافع الحقيقي وراء المذابح ، بعيداً عن كونه سياسياً أو دينياً على نحو محض، يعود إلى ديون الشرف والتنافسات العائلية أو القروية.

عنها في الفصل الأول، تؤكد أهمية ظواهر الاستغلال الخاص تلك للعنف السياسي[16]. وتشير تلك الدراسات إلى أنه خلال كل فترة نظام هتلر، مثلت الوشايات أكثر من 50٪ من مجموع الوشايات المرسلة إلى الجستابو. إذن، لقد كان أكثر من نصف الوشايات ملفقاً. كانت تلك التقارير الكاذبة تهدف إلى حل نزاعات عائلية، وإلى إحلال تلك الطريقة بشكل مفيد، محل طلاق طويل ومكلف لدرجة زائدة، كذلك كانت تهدف إلى الاستيلاء على شقة جار مطموع بها، وإلى التخلص من مستأجر صاخب ومسدد سيىء للأجرة، وقس على ذلك من أمثلة أخرى. لكن، وكما أشار إلى ذلك جيلاتّلي، منذ بداية الحرب، لم يكن بوسع شخص أن يتجاهل أن استدعاء الجستابو له كان خبرة لا يمكن أن تنتهي إلا على نحو سيىء.

بالنظر إلى نتائج تحقيق كاليفاس حول الحروب الأهلية، يمكننا الاعتقاد بأنه إن كان أكثر من نصف الوشايات شيطاني، فإن قسماً كبيراً من الوشايات السياسية المحضة، كانت في الواقع تحركها نزاعات بين الأشخاص، بدل أن تحركها أسباب أيديولوجية تماماً. وكما يحدث في الحروب الأهلية، فإن أفراد المجتمع في ألمانيا النازية كانوا يستغلون الخصومة السياسية من أجل منفعتهم الخاصة، وبعملهم ذاك، زادوا من عنف تلك الخصومة. بحسب رأي جيلاتّلي، فإن الوثائق المحلية للجستابو في كل مكان، التي بقيت بعد الحرب وبعد الهزيمة، تشير إلى أن كل الأشخاص الذين اعتقلهم الجستابو لارتكابهم جريمة سياسية، حدث ذلك لهم بسبب وشاية، وليس بسبب عمل تحرٍ، أنجزه رجال الشرطة أنفسهم[17].

(16) *Backing Hitler Consent and Coercion in Nazi Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2001), and Sheila Fitzpatrick et Robert Gellately, éd., *Accusatory Practices Denunciation in Modern European History, 1789-1989* (Chicago: Chicago University Press, 1996).

(17) الأمر مختلف بالطبع بالنسبة للمداهمات واعتقالات المجموعات التي كانت تستهدف فئات من الأفراد متهمة بأنها غير اجتماعية.

بيد أن الخمير الحمر لم يسمحوا فقط - لم يكن بوسعهم فعل شيء آخر - بأن يستغل أفراد وجماعات خاصة من أجل مصلحتهم الشخصية العنف السياسي، وإنما قاموا، بالمعنى الدقيق للكلمة، بإضفاء الطابع المؤسساتي الرسمي على الخلط بين النزاعات الشخصية والنزاعات السياسية. إنهم حينما ألغوا ليس فقط، الملكية الخاصة، وإنما حتى الملكية الفردية، لاسيما حينما «عزلوا» النقود، محظرين استخدامها على كامل الأراضي الكمبودية، مما جعل من شبه المستحيل القيام بأي علاقة تجارية خاصة وأي اكتناز للمال، فإنهم حولوا جميع الكمبوديين إلى عبيد للدولة، وما من شيء يميز بعضهم عن بعض في داخل مجموعاتهم سوى مراكزهم. وبالتالي، قلصوا المجال الذي كان يمكن أن يظهر فيه التنافس بين الأفراد ليصبح حيزاً وحيداً، هو السلطة السياسية. لكنهم أيضاً، وزيادة في المصيبة، رفضوا منذ البداية كل أشكال استعلاء السلطة والدولة. وفي إلغائهم النقود بالطبع؛ وأيضاً في تفريغهم للمدن، جعلوا من سفاسف الأمور كل الصروح التذكارية التي توضح السلطة وتشهد على أنها تتجاوز أولئك الذين يمارسونها. وإضافة إلى ذلك، فإنهم رفضوا الإدارة القضائية، أي مؤسسة قانون مستقل للقرارات الدقيقة التي تخص أولئك الذين يأمرون[18]. بالنتيجة، لقد أسسوا أزمة اختلافات، جعلت كل التنافسات تلتقي على صعيد سياسي واحد، وجعلوا السلطة أمراً مبهماً، وحطموا كل إمكانات التمييز بين العنف الخاص والعنف العام.

كما تشير تلك الأمثلة، فإن الاستغلال العقلاني للعنف السياسي من جانب كل فرد وكل جماعة، يتصل بإخفاق نقل عنف الجميع ضد الخصم نفسه. وإن تضاعف «الخونة» هو علامة على عجزهم عن «إعادة

(18) أدين بتلك الملاحظات إلى دانيال بونيو (Daniel Bougnoux).

بناء المجتمع» و«توطيد الجماعة توطيداً دائماً». ذلك العجز ينتج مباشرة عن الجهود التي يقوم بها الأفراد والجماعات من أجل الاستفادة من العنف الرسمي، وينتج العجز عن عنف الجميع، الذين لم يعد العنف السياسي يميزهم. حينذاك، يفقد العنف قدرته على أن يصبح عنفاً سياسياً محضاً، وأن يجمع الأفراد في جماعات متميزة. إنه يتدمّر في النزعة الفردية لدولة الطبيعة. ويصبح بلا نهاية، وتتلاشى قدرته على حمايتنا من نفسه.

«العقل السّوي» وسبب الرعب

يتصور هوبز، بحق، السياسة كمخرج لعنف حالة الطبيعة. ويتصور ذلك النزاع الأصلي على أنه مواجهة بين أفراد منعزلين: حرب الجميع ضد الجميع. ويرى أن أسبابه تقع على المستوى الفردي، أو على نحو أدق، على مستوى لا يتميز فيه الأفراد الفاعلون بوضوح المواضيع الجماعية. تلك الأسباب هي البحث عن المصلحة وكذلك الشكّ، حيث كل فرد يجد مكانه بالنسبة إلى مقاصد الآخرين تجاهه[19]. وأغلب المعلقين يعتبرون، بالنسبة لهوبز، أن العواطف، وليس العقل، هي التي تفسر تطور وتفاقم حالة الحرب، وتحولها دائماً إلى حالة عنف أشد[20]. في الواقع، إن أطروحة هوبز هي أكثر حذاقة. إذ يرى هوبز أنه في حالة الطبيعة، يستحيل معرفة إن كان

(19) Paul Dumouchel, "Voir et craindre un lion," *Rue Descartes: Passions et politique,* vol. 12-13 (mai 1995), pp. 92-105.

(20) لاسيما في: Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: Chicago University Press, 1952),

وأقرب إلينا كوينتن سكنر Quentin Skinner, *Reason and Rhetoriç in the Philosophy of Hobbes* (New York: Cambridge University Press, 1996).

ومن أجل نقد لهذا التحليل لدور العواطف: Paul Dumouchel, "Rhétorique et passions chez Hobbes," in: Jean-Pierre Cléro, Lucide Desjardins et Daniel Dumouchel, *Entre théorie et fiction, penser les passions à l'âge classique* (Laval: Presses de l'université de Laval), à paraître.

العمل الإنساني يشكل سلوكاً عقلانياً أم أن الأمر يتعلق برد فعل انفعالي؛ ذلك لأن الأهواء، والخوف، والحسد، والغرور، من الجهة الأولى، والتفكير العقلاني، من جهة أخرى، يدفعون الأفراد إلى فعل البادرات نفسها بالضبط. من هنا، يصبح التمييز صعباً بين ما يتعلق بتأثير الجهة الأولى أو تأثير الأخرى، كما يشير إلى ذلك بوضوح المقطع التالي:

من أجل ذلك، إن رغب رجلان في الشيء نفسه، في حين أنه ليس ممكناً أن يتمتع الاثنان بذلك الشيء، فإنهما يصبحان حينذاك عدوين؛ وفي سعيهما لتلك الغاية (التي هي بشكل رئيس، بقاؤهما، وأيضاً تكون أحياناً فقط متعتهما)، فإن كل واحد يبذل جهده من أجل تدمير الآخر أو السيطرة عليه. من هنا، حيث المعتدي لم يعد لديه ما يخشاه إلا القوة الفردية لرجل آخر، يمكن أن نتوقع مع مشابهة الحق، إن زرع أحد ما، أو بذر، أو بنى، أو شغل منصباً مريحاً، أن يأتي آخرون مجهزون بالكامل، وقد وحدوا قواهم، من أجل أن يسلبوه ويخطفوا منه ليس فقط ثمرة عمله، وإنما أيضاً حياته أو حريته. والمعتدي بدوره، يخاطر المخاطرة نفسها تجاه معتد جديد.

بسبب تلك الريبة من أحدهم تجاه الآخر، ما من وسيلة أمام أي شخص لكي يحمي نفسه، تكون عقلانية مثل أن يتقدم الآخرين، بمعنى آخر، أن يسيطر، بالعنف أو بالحيلة، على الشخص أو كل الأشخاص الذين يمكن فعل ذلك معهم، إلى أن يصل إلى حد لا يعود يلاحظ فيه وجود أية قوة أخرى شديدة بما يكفي لكي تعرضه للخطر[21].

بسبب تلك الريبة، لا يوجد أي وسيلة [...] تكون عقلانية مثل أن يتقدم الآخرين، بمعنى آخر، أن يسيطر، بالعنف أو بالحيلة، على الشخص

(21) Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud (Paris: Sirey, 1971).

أو كل الأشخاص الذين يمكن فعل ذلك معهم. تلك هي توصية العقل. لكن ينجم عن ذلك بكل وضوح، أن ذلك نفسه الذي يريد العقل أن ندافع عنه: كل شخص «يمكن أن يتوقع مع مشابهة الحق»، إن هو «زرع، أو بذر، أو بنى، أوشغل منصباً مريحاً، أن يأتي آخرون مجهزون بالكامل[...] لكي يسلبوه، ويخطفوا منه ليس فقط ثمرة عمله، وإنما ايضاً حياته أو حريته»، ذلك لأن تلك التوصية تحثنا جميعاً على أن نتقدم الآخرين لكي ندافع عن بعضنا بعضاً، وبالتالي تحثنا على فعل النتيجة التي تود أن تحمينا منها. في حالة الطبيعة، إن سعي الفرد وراء متعته، أو سعيه إلى بقائه وحسب، يؤدي إلى الريبة نفسها المعمّمة، التي تشكل التبرير العقلاني للجوء إلى العنف الوقائي. وهذا اللجوء، بدوره، هو المصدر الأساسي لانعدام الثقة المعمم. بين ما يفعله الناس بحذر عقلاني وبين عواطفهم التي تدفعهم إلى فعله، لا يوجد اختلاف ذو دلالة. إذ إن نمطيْ الدفع يؤديان إلى الأفعال ذاتها وإلى النتيجة نفسها: إلى حرب الجميع ضد الجميع، إلى الاستخدام المستمر للعنف من أجل توسيع الممتلكات وضمانها.

كذلك لم يجعل هوبز فرقاً مهماً بين سلوك المجموعات وسلوك الأشخاص الأفراد. فقد كتب قائلاً: «إن لم يعد لدى المعتدي ما يخشاه إلا القوة الفردية لرجل آخر [...] يمكن أن يتوقع مع مشابهة الحق [...] أن يأتي آخرون مجهزون بالكامل، وقد وحدوا قواهم...» إن ذلك الذهاب والإياب للفرد إلى المجموعة، والغريب بحد ذاته، في الجملة ذاتها، يشير إلى أنه في حالة الطبيعة، لا يوجد انفصال واضح بين كل منهما، لأن كل التحالفات لا تحدث إلا مصادفة. وهي غير قادرة على تأسيس روابط مستمرة، قابلة لأن تضع نهاية للعزلة المتطرفة لأولئك الذين حرّض العنف بعضهم ضد الآخر.

بحسب رأي هوبز، إن هذا الإبهام المزدوج، في حالة الطبيعة،

بين العواطف والعقل من جهة، وبين سلوك الأفراد المنعزلين وسلوك الجماعات، من جهة أخرى، ناجم عن عدم وجود «العقل السّوي» بالطبيعة. في الواقع، إن العقل الفردي، أي العقلانية الذاتية، لا تقدم في نظره مصادر كافية لتتيح للأفراد تجنب النزاعات أو حل الخلافات التي تقابلهم. بالنتيجة، فإن ذلك العقل الفردي عاجز عن الحفاظ على الأفراد بهدوء في المجتمع.

[...] إن الناس الأقدر، والأكثر نباهة وتجربة، بوسعهم أن يضلّوا وأن يستنتجوا النتائج الخاطئة: ليس العقل بحد ذاته لا يكون دائماً العقل السوي وإن علم الحساب، بالطريقة نفسها، ليس فناً أكيداً ومعصوماً من الخطأ؛ لكن عقل أي إنسان، وليس عقل أي عدد من الأشخاص من جهة أخرى، لا يجعل الأمور أكيدة؛ ولا حتى حساب غير صحيح النتيجة، لتوفر سبب واحد، وهو أن عدداً كبيراً من الأشخاص قد صدّقوا عليه بالإجماع. من أجل ذلك، بالطريقة نفسها، عندما يكون ثمة جدال حول موضوع حساب، فإن على الأطراف الانسجام من أجل إقامة السبب الذي سيتمسك به قاض أو حَكَم في الحكم المتعلق بموضوع الحساب، بوصفهم العقل السوي، وإلا فإن جدالهم في الحساب، أو أن تأتي مشاكل منه، أو أن يبقى مبهماً، بسبب انعدام العقل السّوي الذي تقيمه الطبيعة، ينطبق نفسه على جميع الجدالات من كل الأصناف[22].

إن «العقل السوي» ليس عقل هذا أو ذاك من البشر، لأن الجميع بمن فيهم الأكثر قدرة وتجربة، يمكن أحياناً أن يرتكبوا أخطاء. إنه لا يتوافق أيضاً مع اتفاق العدد الكبير من الأشخاص، لأن العديد منهم معرضون للخطأ مثلهم مثل الشخص الواحد. ولا يوجد «العقل السوي» إلا إن توافق الناس على حَكَم أطاعوه في قراره. إن أساس المشكلة لا يتمثل في أن الناس

(22) المصدر نفسه، ص 38.

يتصرفون بلا منطقية في حالة الطبيعة، وإنما لأن العقلانية الفردية، الذاتية، ليست معيارية. إن العقل السوي عاجز عن إعلان نتيجة تطبق عموماً. من أجل ذلك، فهو يخفق في حمايتنا من العنف، ومن أجل ذلك، في حالة الطبيعة، لا تختلف توصيات العقل الفردي عن توصيات العواطف.

إن «العقل السّوي» هو ثمرة مؤسسة صنعية، مؤسسة حاكم تحمينا قوته من عنفنا. وفي غياب ذلك العنف الأسمى، القادر على تقييد التصرف الحر للعقل الفردي، يبقى العنف خياراً عقلانياً يتجلى غالباً كحل أمثل من أجل فضّ النزاعات التي تواجه الأفراد والجماعات مع بعضهم بعضاً. ما من عقل سويّ إلا في ظل حائز على احتكار العنف الشرعي.

وجاءت أعمال الكاتبين المعاصرين، راسل هاردن (Russell Har- din) في كتابه *One for All*، ورونالد وينتروب (Ronald Wintrobe) في كتابه *Rational Extremism*، لتؤكد بأسلوبهما النتيجة التي توصل إليها هوبز[23]. وكان هدف هذين الكاتبين هو تبيان أنه من الممكن إعطاء تفسير عقلاني للسلوكيات العنيفة الأشد تطرفاً، مثل التطهير العرقي، أو المذابح على نطاق واسع، أو الإرهاب، أو الهجمات الانتحارية. وذلك العنف في رأيهما، لا يدل على فشل عقلانية الفاعلين. إنها ليست بأفعال لا نستطيع تفسيرها إلا باللجوء إلى الأهواء اللا عقلانية، أو الدوافع اللاشعورية. بل على العكس، يدعي هاردن ووينتروب تفسيرهما بشكل كامل، سواء انطلاقاً من نموذج القرار العقلاني، أو انطلاقاً من نموذج الاختيار العام (Public Choice)، متقيدين بالقواعد الجوهرية للفردانية المنهجية. ووجهة نظرهما

(23) Russel Hardin, *One for All: The Logic of Group Action* (Princeton: Princeton University Press, 1995), and Ronald Wintrobe, *Rational Extremism: The Political Economy of Radicalism* (New York: Cambridge University Press, 2006).

تقول إن العنف الأشد تطرفاً، يتجلى في خيارات يختارها الفاعلون أو يتجاهلونها من بين خيارات أخرى، بحسب تشكيلة الخيارات المتوفرة، ومصالحهم المتنوعة، وتفاعلاتهم التي يقيمونها فيما بينهم. من الممكن إذن إثبات أن ذلك العنف ليس به شيء من اللا عقلانية. إنه يشكل وسيلة للوصول إلى غاية، سواء بالنسبة لزعماء الجماعات المتطرفة الذين يحددون تلك السياسات، أو بالنسبة للأفراد الأعضاء الذين يأتمرون بأوامرهم، حتى وإن لم تتطابق دائماً بشكل كامل، غايات المحاربين الأفراد مع الأغراض التي يتعقبها زملاؤهم. كل أصناف العنف، بما فيها تلك الأشد فظاعة، أو المذابح أو التعذيب تهدف، برأيهما، إلى غاية عقلانية، مثل إرهاب الخصم، ترعيبه، وإرغامه على التفاوض.

إن الهدف الذي أعلن عنه هذان الكاتبان هو إثبات أن السلوك العنيف للإرهابيين وفاعلين آخرين داخل النزاعات السياسية المتطرفة، والأفعال التي توصف بأنها عنيفة دون سبب، يمكن تفسيره في إطار الفردانية المنهجية وأنه لا يشكل إطلاقاً أمثلة معاكسة للفرضية التقليدية لعقلانية الفاعلين. لكن ذلك الإثبات يستتبع أن هذين اللذين قدماه لم يلاحظا بشكل عام. إن النجاح نفسه للتفسيرات العقلانية لسلوك العنف المتطرف، يعني أن العقلانية لا تقدم أي معيار قابل لأن يضع نهاية للنزاعات، وأنها لا تشكل بديلاً عن مواصلة العنف. على العكس، تماماً كما في حالة الطبيعة لدى هوبز، إذ يرى أن السعي العقلاني وراء المصلحة المتعقلة التي هي العقل، سبب كل صنوف العنف تلك التي «بلا عقل»!

بحسب ما يرى هوبز، فإنه لا يوجد اختلاف بين ما يمليه العقل وبين ما يوصي به العنف، وذلك في غياب حاكم يحوز على احتكار السلطة الشرعية. وإن سلوك أولئك الذين تقدموا الآخرين خلال الإبادة الكمبودية واتهموا

منافسيهم بخيانة الثورة، كان خالياً من اللا عقلانية، لقد كان هاردن وينتروب على حق تماماً. على العكس، إن ذلك السلوك، شكل الوسيلة الأكثر عقلانية في ضمان أمنهم. ما من عقل سويّ بالطبيعة. وإنما وحده انتقال العنف المجمع عليه من الجميع، الذي يمكّن من احتكار العنف الشرعي، يسمح لـ «العقل» بأن يبرز بوصفه «وجهاً آخر للعنف».

العقل و«الآخرين»

إن جدلية العقل والعنف غير محدودة بالروابط بين الدولة وحالة الطبيعة. ونجد تلك الجدلية أيضاً في الميدان الدولي وبشكل خاص داخل العلاقات بين الدول الحديثة و«اللا أمم». حينما يتم دفع علاقة العداء الحربي بعيداً عن الإقليم الوطني، إلى ما وراء الأرض القريبة حيث يعيش «أعداء» هم مع ذلك متساوون معنا، فإن اللجوء إلى عنف أشد قوة أمر مبرر بسبب أننا نتعامل هناك مع كائنات لا عقل لها. وفي داخل الدولة، عندما ينهار احتكار العنف الشرعي، ويمزق الخائن حيّز الإقليم الذي ساده السلام، فإن الاختلاف الأخلاقي بين العنف والعقل يتلاشى هو أيضاً، ليشهد على هشاشة تمييز لا يسمح به سوى ذلك الاحتكار. في الجهة المقابلة، في الحيز الثلاثي الأقسام للعلاقات الدولية، يصبح العقل مبدأ اختلاف أخلاقياً جوهرياً يسمح، كما في حالة الحروب الأخلاقية والإبادة، باللجوء إلى أشد درجات العنف. في علاقاتنا مع «الآخرين»، كما في حالة الحروب الأخلاقية، ثمة اختلاف أخلاقي أساسي، يسمح باستخدام العنف على نطاق أوسع. بالنسبة إلى الحروب الأخلاقية، فإن اللجوء الأول للعنف، والذي يعتبر انتهاكاً أخلاقياً جوهرياً، هو الذي يسمح، في المقابل، بعنف أشد ضراوة. في الحروب الاستعمارية، نجد أن الحضور المزعوم أو الغائب لعقل «أبناء البلد» هو الذي يشكل مبدأ ذلك الاختلاف الأخلاقي الأساسي.

في الأرض البعيدة والغريبة تسكن كائنات، تفتقر إلى العقل، مما يبرر استخدام أشكال العنف التي من غير المسموح استخدامها بيننا. وهكذا نجد هيغل (Hegel)، في كتاباته في *Leçons sur la philosophie de l'histoire*، يعتبر أن أفريقيا لم تشارك في التاريخ العالمي بأي شكل من الأشكال، لأن الأفارقة، بحسب رأيه، ليسوا كائنات تتمتع بالعقل.

إن الزنجي مثال عن الحيوان البشري في همجيته بأكملها، لكي نفهمه، في غياب القانون، علينا أن نضع جانباً كل مواقفنا الأوروبية. ليس علينا أن نفكر في ربّ روحي، ولا في قوانين أخلاقية؛ لكي نفهمه بشكل صحيح، علينا تجاهل كل احترام وكل أخلاق، وكل ما نسميه شعوراً. كل ذلك أمر غريب على الإنسان في وجوده الحالي وما من شيء يتماشى مع الإنسانية يمكن أن نجده في طبعه[24].

بالنتيجة، حتى وإن كانت العبودية، بحسب رأيه، هي بالتعريف ظلم، فإن هيغل يعتبر أنه هناك، كما في أفريقيا، حيث لا يوجد دولة عقلانية، «العبودية ما تزال ضرورية، لأنها تشكل لحظة انتقال نحو أشكال أكثر رفعة في التطور»[25]. وأبعد من ذلك بقليل، يؤكد هيغل أنه إن كان عدد الذين يهلكون في المواجهات مع الأوروبيين مرتفع جداً، فهذا يعود إلى حماقتهم التي تدفعهم إلى أن يلقوا بأنفسهم أمام فوهة المدافع[26]. إن المشكلة ليس فقط مشكلة الأحكام المسبقة التي تبدو لنا اليوم فظّة، والتي كانت يومها مشتركة. وإنما الذي هو على المحكّ، تبرير العنف (وتفسيره) بدعوى

(24) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (New York: Cambridge University Press, 1975), p. 177.

(25) المصدر نفسه، ص 184.

(26) المصدر نفسه، ص 185.

الافتقار إلى العقلانية. إنه تبرير يقارن الأوروبيين معاً بـ «الآخرين» الذين لديهم مدخل محدود إلى العقل، كما يشير إلى ذلك بوضوح بنية ما ورد في *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. والعنف هنا هو فعلاً العقل الآخر، لكنه ليس، مع ذلك، ما ليس هو العقل. إن العنف في هذا السياق لا يُنظر إليه على أنه وسيلة غير عقلانية لحل النزاعات. بل على العكس من ذلك: ففي المستعمرات، تماماً كما هو الوضع في حالة الطبيعة في غياب الحائز على احتكار العنف الشرعي، يبدو العنف الوسيلة الوحيدة المنطقية من أجل حلّ نزاعاتنا مع الآخرين الذين هم ليسوا منطقيين. إن افتقارهم إلى العقل، يبرر اللجوء إلى العنف في علاقتنا معهم: «أبناء البلد لا يفهمون إلا الهراوة!»

إن ذلك التحويل لقيمة العنف - المحظور وغير المنطقي بيننا، يكون مبرراً بشكل عقلاني، فيما يخص علاقتنا «معهم» - يتوافق، هنا أيضاً، مع غياب الحائز على احتكار العنف الشرعي، أو على الأقل، مع «سكوته». إن المستعمَرين، في علاقتهم مع الأوروبيين، محرومون أيضاً من قدرة اللجوء إلى القانون ليحموا أنفسهم من الإساءة التي يمكن أن تلحقهم منهم. وهذا يعني أنهم لا يتمتعون، مثلهم مثل المستعمرين، بحماية الحاكم من عنف أيّ شخص أوروبي يمكن أن يمارسه ضدهم. وبالتالي، تخلت الدولة لكل مستوطن في المستعمرات، عما يشكل امتيازها الجوهري في البلد الأم، ألا وهو التمييز بين العنف الشرعي وغير الشرعي، إن كان ذلك العنف يمارس ضد ابن البلد.

يمكننا أن نتعرف في موقف هيغل على مسودة الشكل الأساسي للعقلانية الأخلاقية والسياسية الحديثة، التي تستند إلى ما يمكن أن يسمى بـ «التبادل المشروط». إن العقلانية الذاتية التي تهدف إلى توسيع مصلحة

الشخص الفاعل إلى أقصى حدّ، كما سبق أن رأينا، غير قادرة على فصل الفعل العقلاني عن العنف. وإن العقل الذي يتم تصوره كبديل للعنف، يستند، على العكس، إلى نموذج خاص في العلاقة مع الآخرين: التبادل. إن التصرف بمنطقية تجاه الآخرين، والبحث عن حلول سلمية وغير عنيفة لنزاعاتنا، يتطلب أن يكونوا هم أنفسهم مستعدين لفعل الشيء نفسه. إن الالتزام بالتصرف بشكل منطقي، أي العقلانية المدركة على أنها معيار، لا تفرض نفسها إلا إن كان الآخرون هم أيضاً مستعدين للقبول بذلك المعيار.

في نصّ هيغل، نجد أن النقاش مختلف قليلاً. إنه بالفعل غياب التبادل، بمعنى افتقار الأفارقة إلى السلوك العقلاني، الأمر الذي يجيز استخدام أكبر قدر من العنف ضدهم، ما عدا ، أن ذلك الافتقار، في هذه الحالة، يُعتبر فطرياً. وإن الإخفاق في تحقق شرط التبادل في التصرف بشكل عقلاني ليس بإرادي، وإنما الأفارقة بالطبيعة هم غير قادرين على تحقيقه. في الواقع، وكما يرى هيغل، ليس الافتقار على العقلانية الأمر الوحيد الذي يعاني منه الأفارقة. إنهم، إضافة إلى ذلك، عاجزين عن الارتقاء إلى حدّ التبادل الذي يشكل أساس كل علاقة أخلاقية[27].

لكن، بغض النظر عن الحكم المسبق، فإن القاعدة التي أثارها هيغل هي نفسها بالضبط التي تجعل الالتزام باحترام بعض المعايير يعتمد على استعداد الآخرين لتطبيقها أيضاً. إن ذلك التبادل المشروط الذي لا غنى عنه من أجل عقلانية نتصورها كبديل للعنف، يشكل نوعاً من تعميم فكرة العقد الاجتماعي. والحال تلك، فإن التبادل المشروط، كما سنرى في الفصل السادس من هذا الكتاب، يلعب دوراً أساسياً في المفاهيم المعاصرة في المجتمع العادل. بيد أن العدالة ليست ممكنة إلا

(27) المصدر نفسه، ص 186.

بشرط أن تكون قادرة على أن تقرر التبادل المشروط غير الحاسم، أي أن تحدد إن كان الآخرون هم أيضاً على استعداد للتصرف بشكل عقلاني بشرط أن أكون أنا أيضاً مستعداً لفعل الأمر نفسه. سنرى، كما في حالة «العقل السوي» عند هوبز، أن الحائز على احتكار العنف الشرعي هو وحده الذي يستطيع أن يضمن لكل فرد، أن الشخص الآخر هو «أيضاً مستعد لفعل الأمر نفسه».

الفصل الخامس

اللا مبالاة والإحسان

التخلي عن الالتزامات التقليدية للتضامن

يدلّ المثال الكمبودي على أنه لا يكفي أن يصل المرء إلى التحكم بالعنف لكي ينجح في استبعاد الجماعات ولكي يحقق انتقالاً سياسياً فعالاً للعنف. إن كان يكفي من أجل حيازة احتكار العنف الشرعي، أن نحوز على احتكار العنف، فإن الواقع هو أن ما من أحد يستطيع توطيد احتكاره للعنف بشكل مستمر إن لم يكن حائزاً على احتكار العنف الشرعي. وهنا نجد وجهين لقطعة نقد واحدة. إن حيازة احتكار العنف الشرعي، هي إذن شيء آخر غير مجرد أن يكون لأحد تحت تصرفه قوة وعنف متفوقان. كذلك، لا تعني مجرد كسب القلوب والعقول لأجل غايته. إنما تعني الاستيلاء على السلطة التي تحدد الفرق بين العنف الجيد والعنف السيىء، وتجعل من عنفها وحده العوض عن عنف كل شخص.

وإقامة احتكار كذاك، لا يكون ممكناً إلا إن تقوضت المؤسسات التقليدية التي تشتت تلك السلطة داخل المجتمع. وهكذا، كما يبين أيضاً المثال الكمبودي، فإن ذلك «التقويض» لا يمكن أن يحدث بأي كيفية

كانت، لكي ينجح التحول السياسي للعنف. بشكل خاص، لا يمكن أن يكون تلاشي المؤسسات التقليدية من صنع العنف وحده. لقد حاول الخمير الحمر إلغاء العلاقات التقليدية عبر فرض عنف أشد قسوة وحسب. لكن، على العكس من ذلك، إن التخلي عن الروابط التقليدية يجب أن يقدم إلى الفاعلين الأفراد على أنه خيار حر بوسعهم الأخذ به أو رفضه. إن ذلك الخيار ينبغي أن يستقر في الأعراف والتقاليد، قبل أن تستطيع الدولة التفكير في إضفاء طابع المؤسسة الرسمية عليه.

لذلك، أودّ أن أقدم في هذا الفصل فرضية تتعلق بالطريقة التي حدث فيها ذلك التقويض للالتزامات التقليدية المتعلقة بالعداء والتضامن في أوروبا[1]. ذلك التخلي هو الشرط المسبق لحشد التضامن وعولمة مبدأ عداء وحيد. وذلك التقويض يسبق ولادة الدولة الحديثة، حتى وإن هو لعب دوراً مهماً، فيما بعد، في تزايد وتسريع عملية التخلي عن الالتزامات التقليدية. إن كل الدول، تاريخياً، وليس الدول الحديثة فقط، تشكل تجمعات بشرية تقوم بتحويل نطاق ودلالة قواعد التضامن المرتكزة على العائلة، أو القبيلة، أو مجموعة الانتماء. ما يميز الدولة الحديثة، ويجعلها أمراً ممكناً في الوقت نفسه، هو التخلي التدريجي عن تلك القواعد التي هي حتى ذلك الحين، رغم تغيرها، كانت تحتفظ دائماً بمكان وأهمية مركزية داخل التنظيمات السياسية[2]. تبني الدولة الحديثة نفسها بينما تتعرض تلك القواعد للهجران،

(1) سنجد تحليلًا ووصفاً لهذه الظاهرة، لكن التركيز سيكون على علاقتها باقتصاد السوق بدل التركيز على التكوين السياسي الحديث، في الفصول 2، و3، و4، من «ازدواجية الندرة»، انظر: Paul Dumouchel, "L'ambivalence de la rerаté," dans: Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses* (Paris: Seuil, 1979)

وأقول من جهة أخرى، «في أوروبا» لأنه ليس من المؤكد أن الظاهرة قد حدثت على النحو نفسه في مناطق أخرى، لا سيما هناك حيث التأثير الثقافي للمسيحية كان أقل أهمية، في اليابان مثلاً.

(2) يمكننا التعرف بوضوح، عند قراءة كاتب مثل فيستال دو كولانج (Fustel de =

وذلك الفعل متبادل جزئياً. وما بعد عتبة معينة، تضعف قواعد التضامن التقليدية على إيقاع فرض الدولة الحديثة لنفسها.

إن بداية التخلي عن التضامن التقليدي، هو ظاهرة مبعثرة، تحدث في كل مكان تقريباً، في الوقت نفسه، على نطاق ثقافي واسع، حيث يمكن أن ينشأ، فيما بعد، عدد كبير من الدول. تلك العملية ليس لها مركز، ولا مكان أصلي، وإنما تحدث على نحو ضعيف في في نقاط كثيرة على شبكات الالتزامات، وتعدّل ببطء ولكن بحتمية، قواعد التضامن والعداء. إن تلك الظاهرة تبقى صامتة لفترة طويلة، وغير واضحة؛ إذ يمرّ وقت طويل قبل أن تظهر نتائجها جلية. والتحول البطيء في موقف الأفراد الفاعلين هو الذي يبقى على المحك. إنه تغير لا نستطيع وصفه بالتغير الثقافي المحض ولا بالتغير السياسي، وإنما بتعديل الاقتصاد الأخلاقي للعلاقات مع الآخرين. لا ينبغي التفكير، للوهلة الأولى، بأن تلك الروابط المحوّلة قد حلت محل الصيغ التقليدية للعلاقات مع الآخرين، أو أنها قد حظرتها. إن الأسلوب الجديد في التفاعل لم يتشكل، في البداية على الأقل، كبديل موجه ليحل محل تلك الصيغ. لقد برز بالأحرى كأي شيء آخر بالكلية، أُضيف إلى ما كان موجوداً بالأساس. لقد كان الأسلوب الجديد «زيادة»، دون أن يقع خارج ما يحتاجه أو يطلبه كل فرد بشكل طبيعي. وهكذا، فإنه مُنح للأفراد بوصفه خياراً، كانوا أحراراً في قبوله أو رفضه.

= (Coulanges، في كُتابه *La cité antique*، على صلابة تلك القواعد والالتزامات في حضارات العصور الكلاسيكية القديمة، لكن الحفاظ على القواعد والالتزامات، كان أيضاً هي الحال في الصين على سبيل المثال. وكما رأينا سابقاً، هذا بالضبط ما انتقد عليه سون يات سين مواطنيه في كتابه *San Min Chu I*: التمسك بقواعد تضامن ترتكز على العائلة، والقبيلة، وذلك هو السبب، برأيه، في أن الصينيين كانوا عاجزين عن استحداث دولة حديثة. فيما يتعلق بموضوع صلابة نموذج الروابط العائلية داخل الدول الحديثة، انظر: Jacqueline Stevens, *States without Nations* (New York: Columbia University Press, 2010).

إن أصل ذلك التغير في السلوك ديني. ويصدر ذلك التغير عن تحولات تتعلق بالدين، ناجمة عن الرؤيا المسيحية لبراءة الضحية الفداء. وليس مدهشاً، أن ذلك التغير يصدر عن شكّ بالمقدس، أي بالمبدأ الأخير للتمييز بين العنف الشرعي والعنف اللا شرعي في جميع المجتمعات التي لم تكتسب الصبغة العلمانية. إن الدولة الحديثة الحائزة على احتكار العنف الشرعي استولت على السلطة الأخلاقية التي تحدد الفرق بين العنف الجيد والعنف السيىء. ليس من المفاجىء إذن أن يكون تحول داخلي لما هو ديني، قد أتاح ذلك الانقلاب. وكما يرى رينيه جيرارد، فإن الرؤيا المسيحية قد أعاقت عمل آلية المضحّي التي أنهت أزمة القربان، لأنها أشهرت علانية براءة الضحية الفداء. لقد رأينا في الفصل الأول أن الذي أعاق تلاقي كل الكراهيات حول ضحية وحيدة، هو التخلي عن روابط التضامن التقليدية. ذلك التخلي، جعل اللا مبالاة بمصير الآخرين أمراً ممكناً، ولم يهمه براءة الضحية أو إدانتها، مما شجع سعي كل فرد وراء مصلحته الخاصة. وهكذا، فإن الأطروحة التي أقدمها، في الغرب على الأقل، هي أن المسيحية قد لعبت دوراً أساسياً في التخلي عن قواعد التضامن التقليدية.

لكي نفهم جيداً دور المسيحية في هذا التحول التاريخي، ينبغي التأكيد على ما يفعله الناس، بدلاً من التأكيد على ما يؤمنون به. يجب التركيز على أفعال الفاعلين، بدلاً من التركيز على معتقداتهم. وإني لأؤمن في الحقيقة بأنه لا توجد ضرورة ولا فائدة في تأويل الرؤيا المسيحية بأسلوب معرفي حصرياً وفي المقام الأول، كما فعل جيرارد في كتابه *Des choses cacheés depuis la fondation du monde*، وكما هو الاتجاه لفعل ذلك لدى الكثير من معلّقي ونقّاد كتابه(3). أقصد بالتأويل المعرفي، الاختزال الظاهري للرؤيا

---

(3) Henri Atlan, "Violence fondatrice et référent divin," dans: Paul Dumouchel, *Violence et vérité* (Paris: Grasset, 1985), pp. 434-449, et Christiane Frémont, =

في معتقد، هو براءة الضحية، الذي يجعل من المستحيل إنهاء آلية المضحي. ولا يسمح ذلك التأويل بفهم الحركة التاريخية للتحولات التي أدخلتها المسيحية. إنه يزيف الذكاء بطريقتين.

أولاً، يمنح أهمية غير محدودة لمعتقدات الناس، كما لو أن ما يفكر به الناس، أو يعتقدون، كان تفسيرياً فورياً للتغيرات الاجتماعية. إن تفسيراً كهذا يظهر أن المعتقدات هي وحدها قادرة على تحديد سلوك الأشخاص[4]. بيد أن البنى التفسيرية المفضلة لدى جيرارد، تعتبر عموماً، على النقيض، أن معتقدات الأشخاص مرتبطة ارتباطاً قوياً عميقاً بما يفعلون بحيث أن تلك المعتقدات تفسرها ديناميكية المحاكاة الحالية، بدل أن تكون تلك المعتقدات هي التي تفسر الأفعال. وهكذا، فإن الاعتقاد بجرم الضحية لا يسبق قتلها، وإنما على العكس يتهيّأ، ويأخذ شكلاً، وثقة في داخل عملية تلاقي العداوات المجمع عليها ضد تلك الضحية. يرى جيرارد، أن تهيج عنف المحاكاة هو الذي يفسر الاعتقاد بجرم الضحية، الذي شارك فيه الذين ضحوا بها، لا أن ذلك الاعتقاد هو الذي يوضح عنفهم. على أي وجه اعتقد مسعورو أوتفيه بحالة جرم آلان دو مونيه، وإلى أي حدّ ذلك الاعتقاد يفسر سلوكهم؟ لم يكن كافياً، بشكل جلي، كما حاول أن يفعل أصدقاؤه، بأن يخبروا أولئك المسعورين بأن آلان دو مونيه ليس «بروسياً» لجعلهم يغيرون سلوكهم. كان عمى بصيرتهم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً وبالغاً بما كانوا يفعلونه. وكما هي الحال لدى الخمير الحمر، فإن الاعتقاد بجرم الضحية، على الأقل، هو بقدر نتيجة عملية العنف التي سببتها.

Christiane Frémont, "De la croyance et du savoir," *Stanford French Review*, vol. X (1986), pp. 197-201. =

(4) هذا هو بالضبط اللوم الذي وجهه هنري أتلان (Henri Atlan) لجيرارد: إعطاء قيمة لفرضية التحليل النفسي، التي بحسبها ستغير «رؤيا الأشياء الخفية» حتماً، سلوك الأشخاص الفاعلين وتمحي الأعراض التي يعانون منها.

ثانياً، إن التأويل المعرفي، لأنه يحدد بشكل مباشر، الفعالية التاريخية للمسيحية عن طريق رؤيا براءة الضحية الفداء، فهو ينزع إلى إخفاء الاختلافات التي كانت موجودة (والتي هي موجودة) بين المسيحية التاريخية والرسالة الإنجيلية نفسها. وذلك التأويل، في اختزاله العمل التاريخي للرؤيا، في محتوى معرفي - براءة الضحية الفداء -، فإنه يقلص دور المؤسسات، مثل الكنائس، التي نقلت الرسالة الإنجيلية، وترجمتها وخانتها بأساليب متنوعة. وهو - أي التأويل - يدفعنا إلى تقليص العنف إلى أقصى حد، وتقليص دور مشاركة الكنائس في العنف الذي كان بشكل أساسي من أجل إقامة عالم حديث. لأنه إن كان عمل المسيحية في التاريخ قد جعل، بمعنى ما، الدولة الحديثة أمراً ممكناً، فإن النزاعات التي انبثقت عنها هي الحروب الدينية التي انهارت فيها وحدة المسيحية وسط عربدة العنف. نحن لا نستطيع فهم الحركة التاريخية للمسيحية إلا إذا أخذنا بالاعتبار المسافة بين الرسالة الإنجيلية و«ترجمتها» المؤسساتية.

الإحسان والغفران

في المقام الأول، يمكن أن نميز في الإحسان موقفاً جديداً سيقلب رأساً على عقب، شيئاً فشيئاً، قواعد التضامن/ العداء التقليدية، ويضع شروط التخلي عنها. إن الإحسان، باعتباره اهتماماً بالإنسان، أي اهتمام بكل فرد مهما كان: رجلاً، امرأة، طفلاً، أو شيخاً، حراً، أو عبداً، غريباً أو جاراً. إنه في واقع الأمر، لا يتعلق بمعتقد، على سبيل المثال، هو الالتزام المتساوي نحو الجميع دون تمييز. إن ذلك لن يحدث إلا بشكل متأخر جداً، والمعتقَد لن يكون، إلى حد بعيد، مشتركاً في جميع أنحاء العالم. إن الإحسان يتعلق بما يتم فعله وبالأفعال التي تُفرض. في إطار ذلك المعنى فقط يمكن أن يبني الإحسان خياراً حراً، ويستطيع الأشخاص الأخذ به أو تركه. وهو

ليس كذلك باعتباره معتقداً. في العصور الوسطى، وبعدها بفترة طويلة، لم يكن بالإمكان الأخذ بالمسيحية أو هجرها بحسب أهواء الفرد، ولا الاستهزاء بمعتقداتها. لكن الإحسان نادر بوصفه ممارسة عملية. إن العديد من الأشخاص الذين هم ليسوا محسنين، وحتى الذين هم كذلك، نجدهم من حين إلى آخر يكونون على هذا النحو. من أجل ذلك، هناك مغزى وراء القول إن الإحسان هو خيار بوسع الأشخاص اختياره أو رفضه بحرية.

في المحصلة، إن كان الإحسان التزاماً، فهو «التزام» من نمط جديد، لأن من الممكن عدم الوفاء به دون أن يكون ثمة خرقاً جللًا، وخطأ يستلزم كفارة، لا سيما دون أن يشكل ذلك إهانة نحو شخص ما بشكل خاص. ذلك أن الإحسان ليس قاعدة تحدد هوية فاعلين مميزين وواجبات معينة. إنها بالأحرى تتوافق مع موقف عام يمتد تأثيره إلى جميع العلاقات مع الآخرين. وفي ذلك، يشبه الإحسان ما يسميه هايك (Hayek) بالقاعدة السلبية. إن الإحسان لا يفرض شيئاً، لكنه يقصي بعض أشكال السلوك. إضافة إلى ذلك، إنه يترك للسياق، ولإلحاح اللحظة الآنية، مهمة تحديد نوع وتقرير ما الذي يفرض نفسه وما الذي ينبغي الامتناع عنه. إن التزاماً كهذا، لا يربط الفاعلين مع بعضهم بعضاً بأسلوب روابط التضامن التقليدية. إنه لا يثبّتهم بإحكام معاً عبر واجبات متبادلة. يترك الإحسان كل فرد حراً، وعندما يتم الوفاء بالالتزام، فإن الإحسان المقدم لا يلزم بالمقابل ذاك الذي تلقاه، وإلا فإنه، وهذا أمر صائب، لم يعد إحساناً... يمكننا القول إن الإحسان هو «التزام زائد»، إنه لا يحل محل الروابط التقليدية، لكنه يضاف إليها. وهو يعمل على كامل مساحة الشبكة. ومتاح أمام الجميع، لكنه لا يجبر أحداً.

بيد أن ممارسة الإحسان، تُدخل توصية جديدة في تفاعلاتنا مع أولئك الذين ليس لدينا تجاههم التزامات تضامن متبادلة. إنها تعلمنا أن غياب

التبادل لا يحررنا من كل واجب تجاههم، وأنها لا تترك الآخر كفريسة بين أيدينا. إن الإحسان يفكك التزام التبادل. إنه «التزام» غير مشروط يشوّش بنية مساحة العداء/ التضامن، التي تأسست على المسافة الاجتماعية. إنه يجعل من البعيد قريباً.

وإن كان الإحسان لا يحل محل الالتزامات التقليدية، فإنه يمكن مع ذلك، وبشكل حتمي أحياناً، أن يدخل في نزاع معها، ذلك أنه يرفض الإقصاءات المكوّنة لها. والإحسان يقوّض من الداخل، جماعات التضامن التقليدية، إذ يرفض أن يراها أو يأخذها في اعتباره. إنه لا يقول بعدم جدوى الالتزامات التقليدية، لكنه يستنكر حدودها. إنه لا يضعف الالتزامات التقليدية بإنكارها بقدر ما يضعفها بالإفراط ووقطع التواصل. ومثلما أن الإحسان يفصل الالتزام عن التبادل، فإنه يفصل المساعدة عن العداء. إن أولئك الذين تقدم لهم المساعدة لم يعودوا في الحال، أولئك الذين نتقاسم الأعداء معهم. وإن «التضامن» في الإحسان ليس الوجه الآخر لواجب العنف، ولأجل ذلك لم يعد الأمر يتعلق تماماً بـ «تضامن»، وإنما بشيء آخر، بطريقة تختلف عن التعلق بالآخرين. في الواقع، نحرص على أن نكون محسنين حتى نحو أولئك الذين لدينا التزام بممارسة العنف ضدهم. إن الإحسان يمكن أن يفعل فعله في كل نقطة على شبكة الالتزامات وفي كل السلوكيات.

والأمر نفسه ينطبق تقريباً على الغفران. إنه يحول انتهاكاً، أو رفضاً لواجب الانتقام أو تهرباً منه إلى تميز وكمال مثالي. والغفران، مثله مثل الإحسان هو «التزام» يعرف الجميع أنه لا يتم التقيد به في أغلب الأحيان. بيد أنه يبقى واجباً لا يتحرر منه أحد أبداً، بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم إخفاقه في تنفيذه. إضافة إلى ذلك، فإن الغفران، مثله مثل الإحسان، هو

«التزام» دون مقابل. إن الذي لا يسامحني لا يرتكب إثماً نحوياً، والذي يغفر، لا يطلب شيئاً من ذاك الذي سامحه[5]. إن الغفران في نتيجة الأمر، يطبّع الانتقام أي أنه ينزع عنه صفة الطقوس. إنه يحول الالتزام بالانتقام إلى انتهاك ينبغي فهمه، لكنه لا يستدعي مع ذلك عقوبة ولا أخذاً بالثأر. ينزع الانتقام حينذاك إلى أن يُنظر إليه تدريجياً على أنه رد فعل عفوي، يتناسب مع حجم الإهانة. إن ذلك التحويل المزدوج لانتهاك (التهرب من واجبه في الانتقام) إلى مثل أعلى، ولالتزام (الانتقام) إلى انتهاك، قد سمح للغفران بأن يتلاءم مع الانتقام وأن يتعايش معه. إن الغفران بدل أن يرفض الانتقام على الفور، فإنه يقوضه بشكل تدريجي، حينما يدين الانتقام لا سيما إن كان الخطأ خفيفاً. وبذلك، شيئاً فشيئاً، يقوضِ كل من الإحسان والغفران، باعتبارهما نموذجيْ سلوك، التزامات التضامن والعنف التقليدية. إنهما يعطّلانها، مقلصيْن قدرتها على تأسيس المجتمعات إلى مجموعات متميزة.

لكن، لا الإحسان ولا الغفران يدّعيان براءة الضحية، أوعدم جرم ذاك الذي نسامحه، أو جدارة أولئك الذين نتشارك معهم. يعلمنا الغفران ألا نجعل من عدونا ضحية لنا. وهو مع ذلك لا يؤكد براءته. أما الإحسان، فإنه يوصينا بمساعدة حتى أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام متبادل. والغفران والإحسان كافيان لخرق الإجماع ضد الضحية، لأنهما يضعان الاهتمام بالآخر قبل كل التزام بالعنف. إنهما يحطمان تبادل الالتزامات التقليدية. إضافة إلى ذلك، فهما يمتازان بقدرتهما على تقويض الإجماع بعد حصوله، ما إن تمرّ لحظات المحاكاة الحماسية التي تكوّن ذلك الإجماع. وبما أنهما لا يتوجهان إلى معتقدات الأشخاص الفاعلين، وإنما يهدفان إلى

---

(5) حتى وإن كان أمراً صحيحاً، بمعنى ما، أن الغفران لا «يتحقق» إلا إن قبل المسامَح أن يكون مسامَحاً. وهنا نجد رغم ذلك، مسألة أخرى تبين أن العفو باعتباره عملاً، يبقى موسوماً بحساسيتنا واعتمادنا على الآخر.

إصلاح سلوكهم، فإنهما يستطيعان تجاوز محاكاة الوهم ويثبتان ضده. إنهما يشكلان نموذجين يقدمان للأشخاص إمكانية التصرف على نحو مختلف. ومن أجل قبول ذلك العرض، ومن أجل اتخاذ أشكال السلوك الجديدة تلك، ليس من الضروري أن يكون الفاعلين قد حولوا معتقداتهم. وإنما على العكس، نحن لا نسامح إلا أولئك الذين ارتكبوا خطأً ما نحونا؛ أما أولئك الذين هم أبرياء، فإنهم ليسوا بحاجة إلى المسامحة. إنه الغفران بالأحرى الذي سيحول مدلول ما يعني كون المرء مداناً أو بريئاً. إذن، لا يقتضي الغفران والإحسان أن نرفض رفضاً قاطعاً التزاماتنا التقليدية، وفقط في حالة النزاع مع ما تمليه تلك الالتزامات، فإن هذين النموذجين الجديدين يفرضان علينا رفض التضامن الحصري الذي تحدده تلك الالتزامات.

إن الإحسان والغفران يحرران الفاعلين من التزاماتهم التقليدية. إنهما يقدمان لهم تبريراً أخلاقياً يسمح لهم بألا يفوا بها. وبذلك نجدهما غامضين، ذلك أن الالتزامات التقليدية تتعارض في أغلب الأحيان مع المصالح الشخصية. فكل فرد، إن أراد ذلك، يمكن أن يتخلى عن التزاماته، ليس بمجملها وليس في كل الأحوال، ذلك لأنها هي أيضاً تصبّ في مصلحته، وإنما من حين إلى آخر، عندما يكون الأمر مناسباً له ولا يحمل خطراً. وإن الإحسان والغفران يقدمان للأشخاص الفاعلين مثالاً أعلى يسمح لهم بتجاهل التزاماتهم دون أن يظهر مع ذلك أنهم ارتكبوا انتهاكاً. إنهما يقدمان عذراً، ورخصة تجعل التخلي عن التزاماتنا في التضامن أمراً ممكناً، عندما تتعارض مع مصلحتنا الفردية. من أجل ذلك، لا ينبغي تحجيم النتائج التاريخية للإحسان والغفران بما فعله الإحسان، أو بأفعال المسامحة نفسها. إن الأشخاص الفاعلين سيستغلون، من أجل مغنم خاص، الحرية التي يقدمها هذان النموذجان الجديدان للسلوك، وإن كان ذلك الاستغلال يمكن أن يبدو كانحراف عن هذين المثالين، فإن الانحراف يشكل مع ذلك بعداً مهماً في عملهما التاريخي.

والغفران والإحسان يعملان أيضاً وفق ما يجيزانه وما يسمحان به بشكل غير مباشر. وتأثيرهما التاريخي على العالم يأتي بمقدار، إن لم يكن أكثر، ما يوفرانه من إمكانية للتخلي عن الوفاء بالتزاماتنا التقليدية في التضامن، دون أن يشكل ذلك ارتكاباً للخطأ. بالمحصلة، إنهما يضعان مسافة، ويوجدان حيّزاً يستطيع الناس فيهما أن يرفضوا، ولو جزئياً على الأقل، الوفاء بالتزاماتهم التقليدية دون أن يصبحوا في الحال «أعداء» للمجموعة التي ينتمون إليها. إن الإحسان والغفران يعطيان معنى وكرامة لما هو خارجي. إنهما يقرّبان الخارج الاجتماعي. إذ بفضلهما، يصبح البعيد قريباً. وعملية تقريب البعيد تلك، تصبح ممكنة بفضل البنية التكرارية لروابط التضامن التقليدية، التي تكرر في كل مستوى من العائلة، والقرابة، والعشيرة، والقبيلة، حركة الإقصاء والشمول نفسها. في كل مستوى من تلك المستويات، يكون الغفران والإحسان مرجّحين لتعطيل فاعلية تلك الروابط وللتحرر منها.

لكن غموضهما يستمر. مثلاً، من جهة، إن بسط الإحسان المساعدة متجاوزاً روابط التضامن التقليدية، فإنه يسمح، من جهة أخرى، بعدم الوفاء بتلك الالتزامات. إنه يجيز للفاعلين أن يعتبروا ما يفعله الإحسان، أسمى وأفضل مما يحصل بالالتزام ويتيح لهم فرصة إهمال التزاماتهم التقليدية. وهكذا، تتضاعف كثيراً الأسباب التي من أجلها، بوسع الفاعلين أن يرغبوا بالاستفادة من الرخصة التي يعطيها كل من الإحسان والغفران، لكي يتجنبوا الوفاء بالتزاماتهم التقليدية. إن الأمر الأكثر وضوحاً، والأكثر حدوثاً على الأرجح، هو أن الروابط التقليدية لها ثقل، وقيد، وإعاقة، فيسعى الفاعلون، صغاراً كانوا أم كباراً، للتحلل منها على الدوام. إن ما يبيحه الإحسان، وهو التخلي عن وفاء المرء بالتزاماته التقليدية في المساعدة والدعم، لا يقوم به الإحسان دائماً، وإنما على العكس، تصنعه الرغبة، أو الحقد، أو اللا مبالاة.

إن التخلي عن الالتزامات التقليدية الذي سمح به الإحسان، سيكشف حينذاك عن أنه، في آن واحد، العدو الأكبر للإحسان، بمفهوم مساعدة ودعم أولئك الذين هم في وضع الاحتياج، وسببه الأول في الوجود، الذي يجعله ضرورياً. لا ينفصل إذن، الإحسان والغفران عن نقيضهما، أي اللا مبالاة بمصيبة الآخرين. والمسافة التي يضعاها، تشجع تزايد أولئك الذين سماهم جويل فنبرغ (Joel Feinberge)، في مقال شهير بـ «السامريين الأشرار»[6]. ويقصد بهم أولئك الذين يرفضون مد يد العون لأشخاص هم في حال الخطر، في حين أنهم كان بوسعهم فعل ذلك دون أن يصيبهم خطر أو يلاقوا صعوبة كبيرة.

في الواقع، إن تعبير «السامري الشرير» فيه شيء من التعاسة، لأنه يخفي الصفة الحقيقية للتجديد الذي ينطوي عليه الإحسان. في المثل الإنجيلي المأثور، نجد أن أولئك الذين يشيحون بوجوههم ويمضون في طريقهم على مرأى من ذاك الذي يعتدي عليه قطاع الطرق ويجرحونه، هم ليسوا بسامريين. إنهم يهود، مثل الضحية والمنافقين. أي أنهم أشخاص كان ينبغي أن يهتموا في المقام الأول بمصيبة ابن بلدهم وأخيهم في الدين. إن السامري، الذي ينتمي إلى جماعة أجنبية و«عدوة»، هو نفسه محسن. والمساعدة التي يعطيها عن طيب نفس، تتجاوز كل التزام تقليدي. إن إحسانه لا يخرق التزاماً بالمعنى الضيق، بقدر ما هو توقع لسلوك ما، لأن العداء التقليدي بين المجموعتين كان يمكن أن يبرر لامبالاته. وفي هذا المعنى،

(6) Joel Feinberg, «The Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritain,» *Criminal Justice Ethics*, vol. 3/1 (1984.)

أشار فنبرغ إلى أنه في البلدان المتأثرة بتقليد القانون العام بشكل خاص، فإن التخلي عن الأشخاص في حالة الخطر، إن كان ذلك موضع استهجان أخلاقي، لايستلزم أي عقوبة قانونية. إضافة إلى ذلك، في كل مكان، وبسبب التشريعات الحديثة، التي أقدمها بالكاد لا يزيد عن مائة عام، يشكل رفض مساعدة الآخرين في حالة الخطر، جنحة قانونية.

فإن السامري الصالح الذي يولّي مدبراً عما كان منتظراً منه، هو بالأحرى «سامري شرير». إن إحسانه يحرره من «واجبه في المحنة»، لكن إن هو مضى في طريقه فهو لا يدين بشيء تجاه الذي اختار أن يساعده[7]. وعلى النقيض، فإن أولئك الذين تركوا الضحية لمصيرها، هم ليسوا محسنين وحسب، وإنما هم إضافة إلى ذلك، قصّروا في أداء واجبهم في التضامن مع واحد منهم[8]. إن إحسان السامري الصالح يتصل بلا مبالاة أولئك الذين يتجنبون القيام بالتزاماتهم، حينما يتركون الضحية لمصيرها. نحن نجد هنا «إخلالاً» من الجانبين، لكنه في كل حالة، يكشف عن علاقة مختلفة بالالتزامات التقليدية. ونتيجة لذلك «الإخلال» المزدوج، يمكننا القول إن الإحسان ليس فقط ينتهك ويعطّل الالتزامات التقليدية، وإنما يظهر في الوقت نفسه أشبه بأسلوب لتخفيف ضعفها، وحتميتها بينما نبتعد عن لحظات انطلاقها. تلك الظاهرتان تتناغمان معاً. إن التحرر من الالتزامات التقليدية، الذي تشهد عليه لا مبالاة أولئك الذين مضوا في طريقهم، يشكل شرط إمكانية إحسان السامري الصالح. والمسافة ضد التزامه بالتضامن الحصري، الذي يدل عليه إحسان السامري الصالح، تشكل شرط إمكانية اللا مبالاة.

---

(7) يقارن إيفان إيليش (Ivan Illich) في كتابه: Ivan Illich, *Rivers North of the Future* (Toronto: House of Anansi Press, 2005), p. 51,
بين عمل السامري الصالح وعمل الفلسطيني الذي يقوم بمساعدة إسرائيلي جريح.

(8) كما أوضح لي جيمس أليسون (James Alison) (اتصالات شخصية)، أنه في نصّ *LuC* 10, 30-37 فإن أول اثنين تابعا طريقهما هما كاهن وليفي (عضو في قبيلة ليفي)، كانا ذاهبين إلى المعبد لتقديم أضحية. إن هما اقتربا من الضحية الجريحة، فسوف يلامسا دمها ولن يكون بوسعهما تقديم التضحية قبل القيام بشعيرة التطهر. في حالتهما هذه، نجد إذاً أن احترام التزاماتهما التقليدية هو الذي منعهما من أن يكونا محسنين ويساعدا الضحية. لقد أشاحا بوجهيهما عن الشخص الجريح لكي يتجنبا التعرض للدنس. لقد كانا في وضع على نحو ما، شبيه بوضع السامري الصالح، حيث أنه، كان عليهما، إلى حد ما، لكي يكونا محسنين، مخالفة التزاماتهما التقليدية. إن التشابه الجزئي بين وضعهما ووضع الآخر يسلط الضوء بشكل أفضل على الاختلاف العميق بين المواقف الخاصة بكل طرف.

في هذا المعنى، يمثل الإحسان والغفران عقبتين محليتين أمام انتقال العنف. إنهما لا يمنعان ذلك الانتقال، لكنهما يعيقانه، ويسدّان إلى حد ما، الطرق التي يتخذها عفوياً. وكما قيل آنفاً، فهما لا يشكلان مجموعة كاملة من القواعد تأتي لتحل محل القواعد التي تحرف مسرى عنف الجماعة حينما تسمح بممارسته على أشخاص بعيدين اجتماعياً. إن الغفران والإحسان يظهران بالأحرى بمظهر النموذجين المخالفين للسلوك، اللذين يُضافان، فوق ذلك، إلى القواعد الموجودة ويعدّلان وظيفة انتقال العنف المعتادة حتى ذلك الحين. إنهما يستقران في داخل حيز العداء/ التضامن الذي يحترمان بنيته. وللوهلة الأولى، يفرضان نفسيهما كنموذجيْ سلوك أكثر مما هما مسافة اجتماعية تبقى محدودة بين الأشخاص الفاعلين، ذلك لأن الالتزامات التقليدية، سابقاً، تحظر كل عنف بين الأقرباء وتفرض واجبات تضامن قوية. هكذا، فإن الغفران والإحسان عززا وأكدا تلك الإجراءات وحسب. لكن، نجد أن تأثيرهما ينزع إلى التقلص، كلما كبرت المسافة بين الفاعلين، لأن الإحسان والغفران يقفان حينذاك في وجه الصفة الحصرية للتضامن التقليدي، وفي وجه واجبات الانتقام التي تجرّها. مع ذلك، في الممارسة المتبعة، نجد أن الإحسان والغفران يثبتان نفسيهما غالباً بسهولة أكبر في الممارسة حينما تكون المسافة الاجتماعية التي تفصلنا عن أولئك الذين هم هدف، كبيرة بشكل كاف. في الواقع، إن فرص النزاع، والتنافس، والإحباط هي أكثر مما لو كان الفاعلون متجاورين عن قرب. وهكذا، كلما قلّ الشيء الذي ينبغي أن نسامح عليه، كلما سهل علينا فعله، كما أننا نمد يد العون براحة أكبر لأولئك الذين لم يرتكبوا يوماً إساءة بحقنا.

إن الإحسان والغفران يمارسان إذن على الدائرتين الأوليتين من حيز

التضامن/ العداء، ضغطاً مزدوجاً في اتجاه معاكس، الأمر الذي يشوه الحيز حينما يمطّه. على مسافة متوسطة، تنزع هاتان الفضيلتان المسيحيتان إلى تقليل العداوة المسموحة بين الفاعلين، لأنهما تفرضان نفسيهما بسهولة أكبر بوصفهما شكليْ سلوك، لاسيما حينما لا يكون أولئك الذين نتفاعل معهم مرتبطين معنا بالتزامات كثيرة، قد يمكنهم الإخلال بها. لكن، عندما تتقلص المسافة الاجتماعية، فإن الصفح عن الإساءات يصبح إلى حد ما، أكثر صعوبة، لأنه إذ يتساوى الضرر، فإن الإهانة تكون أكبر حينما يكون الشخص الذي اقترفها قريب منا. والحقد يجعل الإحسان أكثر صعوبة. وفي كلتا الحالتين، يشجع الإحسان والغفران الأشخاص الفاعلين على التهرب من التزاماتهم التقليدية على أفضل وجه يستطيعونه. أما بالنسبة لأولئك الذين هم أقرباء للأشخاص الفاعلين، فإنهم (أي الفاعلون) يخضعون لإغراء مزدوج في التخلي عن التزاماتهم التقليدية وفي الإخلال بالمسامحة والإحسان. إن العداوة والضغينة تشجعان نوعاً من اللا مبالاة، أي مسارعة أقل في العلاقات مع من هم الأقرب إلينا الذين كانوا يمثلون فيما مضى دائرة التضامن غير المحدود. وفي آن واحد، نجد أن العلاقات الأبعد تتلطف تحت تأثير نموذجيْ السلوك الجديدين. تلك النتائج المعقدة للإحسان والغفران تميل إلى عقلنة العنف. إنهما، بالتدريج، يجعلان الانتقال التعويضي للعنف نحو ضحايا يمكن التضحية بها، أمراً غير شرعي.

إن الغفران بوصفه نموذج سلوك، ينزع بالأحرى المشروعية عن العنف غير المبرر ضد ذاك الذي لم يرتكب أية إساءة، وبقدر ما يكون الغفران أكثر سهولة عندما تكون المسافة الاجتماعية أكبر، فإنه يجعل الانتقال العفوي للعنف نحو الخارج أكثر صعوبة. بالنتيجة، نجد أن الغفران يدفع العنف نحو قلب المجموعة، حيث يخضع هناك بشكل تقليدي، إلى القواعد الأشدّ صرامة. إن مثاليْ الغفران والإحسان يأتيان ليضيفا نفسيهما إلى ثقل التقليد

ليحظرا هنا العنف وليفرضا على الفاعلين تقديم تبرير لإخلالاتهم. إن عقلنة العنف هي نتيجة لذلك الضغط المزدوج. وهي لا تعني شيئاً سوى صعوبة انتقال العنف نحو ضحايا يمكن التضحية بهم. والعنف يصبح عقلانياً من حيث أنه يُستدعى أكثر فأكثر، ليمارس ضد أولئك الذين هم أهداف أصلية له، بدل أن يكون ضد آخرين، ضد «أكباش فداء» لا علاقة لها بالأمر. وهذا لا يعني أن انتقال العنف ليكون ضد ضحايا يمكن التضحية بها، لم يعد يحدث، وإنما أنه أصبح أكثر صعوبة ومن شبه المستحيل أن يظهر بشكل علني. إن عقلنة العنف تحيل كل فرد إلى نزاعاته الخاصة، وأعدائه الخاصين به. إنها تحرمنا من كل منفذ مشترك.

تلك هي آلية الجماعات الصغيرة التي تسهل خلط دائرتيْ الهوية والمحنة في الحيز الذي أرسى فيه السلام ذاك الذي حاز على احتكار العنف الشرعي، والتي كانت موضوع الفصل الثالث. ولأن ذلك الحائز يفرض بالقوة دائماً ممارسة أكبر للعنف في حيز أكثر امتداداً، فإنه يدعو إلى نقل العنف نحو أهداف ما تزال أكثر بعداً، تقع خارج الحدود، وفي داخل الحدود، يُمارس احتكار العنف الشرعي. والحال تلك، وعلى هذا الصعيد الأوسع، يتراجع تأثير الغفران والإحسان، اللذين أسهما في عقلنة العنف داخل الإقليم، وتسترجع البنية الطبيعية لحيز العداء، إن جاز التعبير، قوانينها. إن استخدام العنف يصبح أكثر حرية لاسيما إن ازدادت المسافة. ويعود السبب في ذلك إلى أن فاعلي العنف داخل الحيز الدولي، ليسوا أشخاصاً متحررين من واجبهم في التضامن والعنف، لكن الدول تتأسس بناء على نقل للعنف أجمعت عليه رعيتها.

كيف يتم التفاعل مع أولئك الذين لا ندين لهم بشيء؟

إن الإحسان والغفران غير قادرين بمفردهما على توجيه مجمل العلاقات بين الفاعلين، لأنهما لا يمثلان نظام قواعد متكامل، وإنما نموذجيْ

سلوك «إضافيين»، يستطيعان شيئاً فشيئاً قلب وظيفة ونتائج النظام الموجود. إنهما يجعلان التفاعلات المختلفة مع «الآخرين» ممكنة، لكنهما لا يجيبان تماماً على سؤال يتعلق بمعرفة كنه وماهية تلك التفاعلات. وبشكل خاص، في حين أنهما يجعلان العلاقات السلمية ممكنة مع أولئك الذين لا ندين لهم بشيء، إلا أنهما لا يقولان لنا شيئاً عن الكيفية التي علينا وفقها التفاعل معهم. ما هي الحقوق التي لنا، وما هي والواجبات التي علينا فيما يتعلق بأولئك الذين لا يربطنا بهم أي رابط خاص؟

إن السؤال ليس جديداً تماماً. إذ حتى في أصغر مجتمع تقليدي، يحصل أحياناً أن نلاقي «آخرين» يتملّصون من شبكة الالتزامات المتبادلة. كيف ينبغي التصرف حيالهم؟ إن ما هو جديد، ليس السؤال بحد ذاته، وإنما الطريقة التي يتم طرحه بها، لأن الشروط التي تجعله مطروحاً ذات تأثير يجعل الإجابات التي كانت تقدم له تقليدياً، أقل احتمالاً. في مجتمع لا يزال فيه هيكل روابط التضامن والعداء المتبادلة موجوداً بقوة، فإن أول إجابة ممكنة تقوم على مدّ الروابط الموجودة بيننا إلى هؤلاء «الآخرين» الذين لا يربطنا معهم شيء. يمكننا، على سبيل المثال، تبنّي أجنبي، وإدخاله في العائلة وإدماجه في نسيج تضامنها وعدائها. يمكننا أن نشيد معه روابط تبادل زوجية أو فعاليات شعائرية، تقلص من صفة الغيرية لديه وتجعله «نفسه». ويسمح التبادل الاحتفالي أيضاً بتأسيس التزامات تبادلية جديدة؛ على النحو ذاته، مثل القسَم كما هو مستخدم في نظام إقطاعي يوجد التزامات جديدة وتبعيات. لكن، في جميع تلك الحالات، يتم حل المشاكل، بطريقة ما، عن طريق إنهاء الوضع الذي كان قد تم إدخاله. إن الآخر لا يُترك في وضع خارجي، حيث ما من رابط يربطنا به. إنما يتم دمجه، واستيعابه في داخل شبكة علاقات التضامن/ العداء. إن حل المشكلة تم بإنكارها، ولم تتم الإجابة فعلاً على السؤال التالي: كيف نتصرف مع أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام متبادل؟ إن ذلك «الحل» للمشكلة يستبعد، في واقع الأمر،

إمكانية العلاقات مع «الآخرين» الذين لا يربطنا بهم أي التزام متبادل. ويوجد أسلوب آخر لحلّ المشكلة، وهو أن العنف الذي يستأصل «الآخر» ينهي تماماً السؤال. في المجتمعات المجزأة، نجد أن الدائرة الأكثر خارجية في حيز التضامن/ العداء، التي يقيم فيها أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام متبادل، هي المكان الذي يباح فيه استخدام العنف الأقصى، لأننا لا ندين لهؤلاء بشيء، فعلاً لا ندين لهم بشيء.

إن تلك الإجابات التي تنكر السؤال الذي أوجدها، تحظر ظهور ميدان علاقات مع أشخاص لا يربطنا بهم أي علاقة تبادلية. ويحول العنف أو الاستيعاب في جماعة دون إيجاد حيّز يمكن أن تظهر فيه تلك العلاقات وتستقر. وهذا الظهور لذلك الحيز هو بالضبط ما سمح به الغفران والإحسان، لكن كيف تم تحويل الانفتاح الضعيف الذي أتاحاه إلى مجال رحب بوسع الناس العيش فيه بحرية، وهو ما نسميه اليوم بـ «العالم الحديث»؟

يرى مارشال سالينز، أنه يوجد في المجتمعات المجزأة نمط تبادل يمثل شكلاً ثالثاً من السلوك يمكن تبنيه مع أولئك الذين لا ندين لهم بشيء، والذين يُسمح باستخدام أشد عنف ضدهم أيضاً. وذلك التبادل هو مع ذلك من نوع خاص، يختلف عن التبادلات الاحتفالية، وعن الهبة والهبة المقابلة، التي نجدها في تلك المجتمعات. إنه يشبه التعاملات الاقتصادية الحديثة المتعلقة بعلاقات المقايضة حيث يهدف كل فرد إلى توسيع فائدته الخاصة إلى أقصى حد، لكن على حساب الآخر[9]. يتصور سالينز تلك التبادلات شكلاً من أشكال الحرب المقنّعة، حيث تحاول كل زمرة الحصول على أكثر ما يمكن، على حساب الآخر. والقاعدة هي الكذب والخداع، أما العنف فإنه ليس بأمر بعيد إطلاقاً. وإن كانت التبادلات الاحتفالية، مهرجان -Pot

(9) Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1972), chap. V: "On the Sociology of Primitive Exchange", pp. 185-230, en particulier p. 195.

latch[10] مثلًا، تشبه أحياناً اللقاء بين «خصمين» يلاحظ أحدهما الآخر، فإن التبادلات التي تحدث في الدائرة الثالثة من حيز العداء/ التضامن، تنتمي هي بالأحرى إلى أشكال الاختتال[11]. يحاول سالينز توضيح أنه في الاقتصاد الرأسمالي الحديث، ربما لا تختلف الأمور كثيراً...

بيد أنه، على الرغم من التنافسات التي يولدها التبادل الحديث، إلا أنه يقدم صورة مختلفة تماماً. صحيح أن كل فرد يبحث فيه عن مصلحته الخاصة، لكن لا يكون ذلك، من حيث المبدأ، على حساب الآخر. إنما على العكس، يُنظر إلى التبادل الاقتصادي الحديث على أنه وسيلة بفضلها يستطيع جميع المشاركين زيادة منفعتهم الخاصة إلى أقصى حد، بدل أن يكون أحدهما على حساب الآخر. يكفي أن يحدث ذلك التبادل في ظروف تؤمّن احترام العدالة، أي إن تم قبوله بحرية وإن استطاع الفرقاء أن يكونوا متساوين، فإن التبادل يمكن أن يكون لمصلحة الجميع. والسؤال حينذاك يتعلق بمعرفة الطريقة التي يمكن أن «تستوفى» بها تلك الشروط في المجتمعات الحديثة، ولماذا لا تستوفى تلك الشروط في كثير من المجتمعات الأخرى.

التبادل: قاعدة سلوك بين أولئك الذين لا يربط بينهم أي التزام متبادل

إحدى الصفات الأساسية للتبادل الاقتصادي الحديث، كما يرى مارك آنسباش، هي أنه لا ينجم عنه التزام متبادل بين الذين يقومون بالتبادل[12].

---

(10) مهرجان أميركي لتبادل الهدايا (المترجمة).

(11) حالة الكائنات الحية التي تعيش مما تقتنصه أو تأخذه من الكائنات الأخرى (المترجمة).

(12) Mark Anspach: *À charge de revanche* (Paris: Seuil, 2002), p. 59-60, et "Les fondements rituels de la transaction monétaire, ou comment remercier un bourreau," dans: Michel Aglietta et André Orléan, éd., *La monnaie souveraine* (Paris: Odile Jacob, 1998), pp. 53-83;

انظر أيضاً:

Davis Blair, *Thing Knowledge: A philosophy of Scientific Instruments*

لا ينبغي، في الحقيقة، الخلط بين التبادلية المتأصلة في التبادل التجاري مع التبادلية النمطية لالتزامات التضامن/ العداء. إن تبادلية التبادل هي تبادلية الفعل نفسه. إنها تتّسم بفورية المبدأ وبالاستقلالية الجذرية. ما إن تنتقل الأموال من يد إلى أخرى، حتى يتوقف كل التزام. حينما دفعت ثمن سيارتي، أو ثمن وجبتي، فأنا لم أعد أدين للتاجر بشيء، وهو كذلك، لم يعد يدين لي بشيء، لا بالسيارة ولا بالوجبة التي اشتريتها. إنه لا يدين لي بملاطفة ولا بمساعدة. يمكن أن يكون في صالحه على المدى الطويل ألا يكون شخصاً مزعجاً نحوي، لكن الحساب المنطقي الذي يحث على الحد الأدنى من الاهتمام والأدب لا يشكل التزاماً. في التبادل الحديث، ما إن تنتهي العملية، على غرار العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو حتى كل فرد «يبقى حراً مثل حاله سابقاً»، لكن، مع ذلك، دون واجب الاتحاد مع الجميع[13]. في التبادل، كل شخص حرّ، لأنه لا يطيع إلا نفسه، لكن بالمعنى الحرفي في هذه المرّة، بدلاً من عملية ذات شكل رابطة تتطلب التنازل التام من طرف كل مشارك للمجتمع بأكمله.

يتنج التبادل الاحتفالي من الرابط الاجتماعي. إنه يستحدث التزاماً يجبر الفاعلين على التبادل ويستعبدهم بواجبات متبادلة، في حين أن التبادل الاقتصادي الحديث، ما إن يتم إبرامه، حتى تنتهي العلاقة. ما إن تنتهي الصفقة، حتى يمضي كل امرء في طريقه، وبحسب التعريف، لم يعد يدين أحدهما بشيء للآخر الذي تم التبادل معه. حالما يدفع شخص الثمن، أي ما إن نقدم «الهدية المقابلة»، حتى نصبح أحراراً من كل دين، ومن كل واجب

(Berkeley: University of California Press, 2004), chap. X: "The Gift", en particulier pp. 223-224.

(13) J.-J. Rousseau, *Du contrat sociale*, Livre I, chap. VI: "Du pacte social".

والتزام[14]. ونجد في التبادل الاحتفالي، أن الهدية المقابلة لا تنهي التبادل؛ وإنما على العكس، تقوي تلك العلاقة وتستدعي بالمقابل هدية جديدة. إنه أحد الأسباب التي من أجلها لا ينبغي أن نرى في التبادل الاحتفالي ترقباً أخرقاً للتبادل التجاري الحديث. والتبادل الاحتفالي، بدل أن يمثل شكلاً أولياً قليل الفعالية في العلاقات التجارية، فإنه يمثل شكلاً من الاعتراف المتبادل، وطريقة لتجديد الرابط الاجتماعي والحفاظ عليه[15]. إنه بالأحرى ظاهرة سياسية، لا إقتصادية، تهدف بالضبط إلى التحكم بروابط معينة «أصدقاء»- «أعداء»، أو بشكل أدق، تهدف إلى التحكم بروابط معينة بين «الأصدقاء» و«الخصوم». إن التبادلات التي تجري في دائرة العداء الحربي التي تكلم عنها سالينز، هي أيضاً سياسية. إنها تعكس خصومة جماعات «الأعداء» التي لا يوجد بينها أي رابط آخر سوى المناوئة المتبادلة. من أجل هذا السبب، وعلى غرار التبادل الحديث، فإن التبادلات أيضاً، لم توجد أي رابط مستمر بين الفرقاء. إنها لم تشكل، في أفضل الأحوال، سوى هدنة مؤقتة.

وهكذا، فإن التبادل الذي، شأنه شأن التبادل الحديث، لا يستحدث أي رابط بين الفرقاء، يمكن أن يصبح، من أجل ذلك السبب نفسه، قاعدة سلوك بين أولئك الذين لا يربط فيما بينهم أي التزام متبادل، بشرط أن يتم تعليق علاقة الخصومة بين الفرقاء الذين لا يربط بينهم أي التزام متبادل. إن ذلك الشرط المزدوج، كما سنرى لاحقاً، يعتبر ضرورياً، لكنه ليس كافياً. إن خصوصية قاعدة السلوك تلك، تتمثل في أن علاقة التبادل هي قاعدتها

(14) تلعب النقود دوراً أساسياً في هذه الظاهرة. إنها تنشئ بين جميع الذين يملكونها، علاقات مجردة قابلة في كل حين لأن تكون متحققة، وتلك العلاقات تسمح حقاً للأشخاص الفاعلين بالتجرد من كل علاقة تبادل خاصة.

(15) Marcel Hénaff, “Gift, Market and Social Justice,” in: Paul Dumouchel et Reiko Gotoh, éd., *Against Injustice: The New Economics of Professor Sen* (New York: Cambridge University Press, 2009), p. 112-139.

الخاصة من تلقاء نفسها، وتلك الخاصية هي سبب المرونة التي جعلتها قابلة للتعميم. وبدلًا من تحديد التبادل من الخارج كما يفعل القانون أو التزامات التضامن التقليدية، أي الطريقة التي ينبغي على الأشخاص التصرف وفقها، فإن التبادل من ذاته يستمد ضبطه.

إن الإنسان بحاجة دوماً تقريباً، إلى مساعدة إخوانه، لكن ربما سيكون من العبث بالنسبة له أن يأمل الحصول على لطفهم الوحيد. من المحتمل أكثر أنه سينجح بشكل أفضل، إن هو استطاع الاهتمام باعتزازهم بأنفسهم من أجل مصلحته وأن يظهر لهم أنه من مصلحتهم أن يفعلوا ما يطلبه منهم. هذا ما يقترح شخص ما أن يقدمه كصفقة لشخص آخر. أعطني هذا الذي أنا بحاجة إليه، وسيكون لك ذاك الذي ترغب به، ذلك معنى عرض كهذا؛ وبذلك نحصل، لبعضنا بعضاً، على أكبر قدر من المساعي الحميدة التي نحن بحاجة إليها[16].

يرى آدم سميث (Adam Smith)، أن التبادل، أي التجارة، ينتظم من تلقاء نفسه. إنه لا يخضع لأي التزام خارجي. ومن سعي كل امرء وراء مصلحته الخاصة، يستنبط الإقتصاد قاعدة التبادل. إن التبادل يجد بنفسه شكله الصحيح، إنه ليس بحاجة إلى أي إكراه خارجي. من أجل ذلك، فإن تلك العلاقة يمكن تحقيقها بين أولئك الذين لا يدينون لبعضهم بعضاً بأي شيء، ويمكن أن تشكل إجابة يقبلها كل الفرقاء على السؤال المتعلق بمعرفة كيف ينبغي أن يكون تصرف أولئك الذين لا يربط بينهم أي التزام متبادل، تجاه بعضهم بعضاً. أما السبب، والتفسير لذلك التنظيم العفوي للتبادل فهو أن ما من أحد يدخل طوعاً في علاقة كتلك إن لم يكن يأمل أن يتلقى على

(16) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations[1776]* (London: Everyman's Library, 1975), p. 13.

الأقل المقدار نفسه الذي توجب عليه لكي يقبل الدخول طوعاً في هذه العلاقة، أو بقدر ما أعطى. وعفوية التبادل، ما هي إلا عقلانيته. ويكفي أن يتحقق ذلك الحدس العقلاني للفاعلين في كل مرة، لكي يتخذ التبادل شكل علاقة مستقرة بين أولئك الذين لا يربطهم أي التزام تضامن. ويكفي أن يتم تحقيق الحدس لكي تعمم استراتيجية التبادل، ذلك لأنها من صالح الجميع.

بيد أن التبادل ليس بوسعه «الانتظام من تلقاء ذاته» إلا إن لم يكن يربط بين الفاعلين التزامات أو عداوة متبادلة. ينبغي أن يكونوا «أحراراً». وما يمكن أن نسميه فك ارتباط الفاعلين، يمثل الشرط الضروري للتنظيم الذاتي للعلاقة. أي عقلانيتها وانصافها. لعلك تستقرض للمرة الثانية نقوداً من أخيك الذي هو مدين مماطل ولا يوفي الدين، لكنك لن تكون بمثل ذلك الكرم مع ذاك الذي تربطك به علاقة الاقتراض الوحيدة. إن شرط التبادل هو أن يكون صحيحاً وعادلاً. من أجل ذلك فهو يضبط ذاته بذاته، لأنه إن لم يكن التبادل عادلاً، فإنه لن يحدث. لكن ذلك التنظيم الذاتي غير ممكن إلا إن كان الفاعلون «أحراراً»، أي لا تربط بينهم التزامات متبادلة أو واجبات عنف. أضف إلى ذلك، فإن التبادل لا يمكن أن يكون عادلاً إلا إن كان الفاعلون «متساوين»، بمعنى أنه يتوجب التحديد على الفور، لكن التبادل يعادل فك ارتباطهم حتى نقطة معينة.

إن عدالة التبادل، كما رأينا قبل قليل، هي في الوقت نفسه شرط إمكانه. والتبادل علاقة قانونها الخاص على نفسها ويمثل قاعدة عمل بين أولئك الذين لا يربط بينهم أي التزام متبادل، لأن الشخص حينما يكون حراً، يكون من ذاته منصفاً. إن التبادل الحر، والموافق عليه طواعية يحمل الإجابة للسؤال التالي: كيف نتصرف مع أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام تضامن متبادل؟ يكفي أن نعتمد على التماثل وأن نقتصر عليه، وكذلك بالنسبة للتبادلية المباشرة في علاقة التبادل التي تمت الموافقة عليها بحرية،

والمجردة من كل التزام لاحق. لأن قاعدة العلاقة متأصلة في العلاقة ذاتها، فمطابقة كل تبادل للقاعدة يتم تقديره بشكل مستقل عن مطابقة كل علاقة تبادل أخرى. إن ذلك التقييد لقاعدة التبادل على العلاقة ذاتها، والمنعزل عن كل تعهد آخر، يؤكد أن أولئك الذين يتبادلون فيما بينهم ليس لديهم أي التزام بالعطاء أو بالتلقي، أو بالردّ. وذلك التقييد يسمح أيضاً لعلاقة التبادل بأن تمتد إلى جميع أولئك الذين هم مستعدون في أية لحظة، أو بشكل جزئي، لتعليق التزاماتهم التقليدية.

والتبادل مثله مثل الإحسان، هو «إضافة». إنه لا يشكل نظام التزام بديلًا. إنه ينقل تدريجياً الالتزامات التقليدية المتبادلة، دون أن يحل محلها، للوهلة الأولى على الأقل. وبسبب أنه حر، وليس له شكل آخر سوى الشكل الذي أعطاه إياه المشاركون في التبادل، فهو بوسعه أن يتدخل في كل مكان على شبكة الالتزامات دون أن يكون له مكان أصلي. ونقول في خاتمة المطاف، بما أن التبادل يشكل قاعدته الخاصة، فهو ليس بحاجة إلى أن يعلِّم، ولا أن يتعلَّم. إنه يتطلب فك ارتباط الأشخاص الفاعلين، لكنه لا يتكل على أيّ من معتقداتهم الخاصة. من أجل كل تلك الأسباب، فإنه يشكل نقطة ثابتة، وجاذباً لسلوك فرادى الأشخاص الفاعلين ما إن تزول بعض المتطلبات المجبِرة.

العطف والخديعة

يرى آدم سميث أن التبادل الحر والمستقل ليس له مكان في دائرة العداء الحربي، ذلك المكان الذي اعتقد سالينز أنه اكتشفه[17]. إنه لا يتصف بالعلاقة مع «الأعداء»، وإنما يستقر بيننا، نحن «الأصدقاء». إنه ينظم

(17) يعتقد سالينز، كما رأينا، بأنه يوجد في المجتمعات التقليدية تبادل من ذلك النمط، أي بين الفاعلين الذين لا يربط بينهم أي التزام تضامن متبادل. ويربطه بشكل واضح مع التبادل التجاري الحديث، بدلاً من ربطه بالتبادل الاحتفالي، لكنه يعتقد بأنه في تلك المجتمعات، تحدث تلك التبادلات من ذلك النمط فقط في دائرة العداء الحربي الثالثة.

العلاقات بين الناس المتجاورين بشكل منتظم. وهكذا، نجد أن مؤلف كتاب *La richesse des nations*، يضيف على الفور بعد المقطع المذكور أعلاه، تلك الجملة التي أضحت شهيرة: «إن عشاءنا لا ينتظر عطف اللحام، أو صانع الجعة، أو الخباز، وإنما ينتظر الاهتمام الذي يولونه لمصلحتهم الخاصة»، ويذهب أبعد من ذلك قائلاً: «إن المتسول هو وحده الذي يختار الاعتماد بشكل رئيس على عطف أبناء بلده»[18].

إنه إذن اهتمام اللحام، والخباز وصانع الجعة بمصلحتهم الفردية هو ما ينتظره عشاؤنا، لا نظام التزامات بالعطاء والتلقي والردّ. إنهم لا يدينون لنا بشيء. وغياب الالتزام المتبادل ذاك هو أيضاً الذي يفسر اختيار المتسول الاعتماد بشكل رئيس على عطف الآخرين، حتى وإن كانت الظروف قد أجبرته على ذلك. إن العطف أو الإحسان هما أمران حرّان. وإن ذاك الذي ينتظر عشاؤه عطف الآخرين، فإنه يلتمسه التماساً، ولا يطلبه بوصفه حقاً. ما من أحد يدين بشيء للمتسول. من أجل ذلك، فإن التسول هو اختيار، لأن ما من أحد يستطيع المطالبة، بما يعطيه إياه الآخرون عن طيب خاطر، باعتباره واجباً. إن العطف أو الإحسان، كما قد قيل عنهما آنفاً، ليسا التزاماً بالمعنى الدقيق للكلمة، وليسا واجباً نحن ملزمون به تحت طائلة العقوبة. العطف «حر». ونحن نقوم به حتى تجاه الذين لا ندين لهم بشيء.

فضلاً عن ذلك، نجد أن سميث اعتبر أنه من المسلّم به أن ليست لدى اللحام، والخباز، وصانع الجعة التزامات معينة تربطهم بأولئك الذين يريدون إثارة اهتمامهم من أجل مصلحتهم الخاصة، لقد اعتبر أنه من المسلم به أن الاهتمام الذي يوليه اللحام أو الخباز لمصلحتهما الخاصة لن يحثهما على إساءة النية الحسنة لدى زبائنهما. إن أب الاقتصاد يفترض وجود حد

(18) Smith, *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations[1776]*, p. 13.

أدنى من العطف بين شركاء التبادل. في الواقع، ما قاله هو أنه من العبث أن نتأمل تلقي مساعدة من إخواننا بسبب «عطفهم وحده» وأن المتسول وحده هو الذي يقرر «الاعتماد بشكل رئيس على عطف الآخرين». لقد افترض سميث، بعيداً عن إقصاء العطف، وجود العطف الأدنى. وما أكد عليه، هو أن العطف غير كافٍ لضمان تلبية حاجاتنا، لكنه لم يقل إنه غير مفيد أو أنه غير ضروري.

مع ذلك، إن لم يكن ثمة شيء يرغم اللحام أو الخباز على تلبية احتياجاتي، فكذلك ما من شيء يضمن أن أحدهما لن يسيء لضعفي أو يستغله. وكما يرى دانيال فين (Daniel Finne)، فإن الصفقة الاقتصادية تمثل حيزاً من الحرية، يحميه القواعد التي تحظر بعض الممارسات المتعسفة(19)، مثل السرقة، الخداع، الاحتيال، استخدام القوة، وباختصار كل أشكال العنف الفعلي أو الفجّ الذي يصنع غيابها الفرق بين التبادل الاقتصادي الحديث والتبادلات الاقتصادية، التي تحدث، على حدّ قول سالينز، في دائرة العداء. في المجتمعات التقليدية، ولأن الفاعلين لديهم التزامات تجاه بعضهم بعضاً، فإنهم ملزمون بالامتناع عن ممارسات العنف التي تجعل التبادل الحر مستحيلاً، لكن تلك الالتزامات تمنع في الوقت نفسه ظهور «الحرية» الضرورية في التبادل العصري. وما إن تتلاشى قوة تلك الالتزامات، كما هو الحال في دائرة العداء، حتى تعاود الممارسات العنيفة الظهور، ولهذا السبب لا تفلح التبادلات التجارية التي نجدها هناك في اكتساب «استقلال ذاتي» كاف لتفرض ذاتها كقاعدة سلوك. في تلك المجتمعات، لا تطبق الالتزامات المتبادلة إلا حينما لا يحدث التبادل الحر. بالنتيجة، نجد أن تلك الالتزامات تحظر التبادل الحر في دائرتيْ الهوية الذاتية والمحنة وتخفق في

(19) Daniel K. Finn, *The Moral Ecology of Markets* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

حمايته في دائرة العداء. وهذا ما يحصل في بعض المجتمعات، مثل فيجي أو بابوا غينيا - الجديدة، حيث ثمة صعوبة إلى أقصى الحدود بالنسبة للأفراد الذين أصلهم من أبناء البلد، في أن يؤسسوا أنفسهم كمقاولين عصريين، لأن قواعد التضامن التقليدية توجب عليهم إعطاء البضاعة التي يودون بيعها، أو إجبارهم على إقراض شبه غير محدود لقسم كبير من زبائنهم المحتملين[20].

إن تم إلغاء تلك القواعد، كما يفترض آدم سميث، فما الذي يمنع الفاعلين من اللجوء إلى الممارسات التي تقوض التبادل ونظام السوق؟ والإجابة، بمعنى ما، أن ما من شيء يمنعهم من ذلك، بما أن تلك الالتزامات، افتراضياً، لم يعد يتم تطبيقها. يمكننا الاعتقاد أن الفاعلين ما إن تتاح لهم فرصة ذلك، والتجربة خير برهان، حتى يعودوا غالباً إلى ممارساتهم المفترسة. ولمّ لا يعودون إليها على الدوام؟ إن الطريقة التي ترفع فيها القواعد التقليدية يمكن أن تحدّ فرص الرجوع إلى العنف.

من المهم بالدرجة الأولى، أن يلتقي فرقاء التبادل بوصفهم أفراداً منعزلين، لا بوصفهم ممثلين لجماعات متميزة، «أعداء». ذلك العزل للفاعلين يجعل الاحترام لمصلحة الآخر، أو بعض الاحترام على الأقل، أمراً «منطقياً». إن التبادل، يرتكز في الواقع على اعتماد مصلحة كل فريق من الفرقاء على مصلحة الآخر. كما قال آدم سميث عبارته الرائعة: «أعطني هذا الذي أحتاجه، وستنال ذاك الذي ترغب فيه». إن التخلي عن روابط التضامن التقليدية يسمح لذلك الاعتماد المتبادل بالظهور، وبأن يشغل مركز الصدارة، إن صح التعبير، ذلك أنه يفصل مصلحتي ومصلحة اللحام، عن

(20) انظر: David Akin et Joel Robbins, *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999), p. 284, and Jonathan Parry Maurice Bloch, éd., *Money and the Morality of Exchange* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 276.

مصالح الجماعات التي يمكن أن تنال فائدة من خسارة أحد منّا. إن فكّ ارتباط المصالح الفردية عن مصالح الجماعات يقلص من إمكانية اللجوء إلى العنف المفتوح، لأنه يترك كل فرد وحيداً في مواجهة الآخر. وهو يحدّ أيضاً من فرص بعض أشكال الخداع، التي يمكن أن تؤدي بسهولة إلى العنف، لاسيما تلك التي ستجعل التبادل مستحيلاً في المستقبل. عندما يلتقي الفاعلون بشكل منفرد، فإن الخداع المفتوح لا ينسجم مع التبادل إلا في حال أن الفاعلين لن يتفاعلوا مجدداً، وفي حال ليس لديهم أي مصلحة في استئناف علاقة التبادل في المستقبل. مع ذلك، فإن فك الارتباط لا يقصي شكلاً آخراً من الخداع، يقبله تقريباً كل الفرقاء، والذي يؤدي إلى تبادلات غير متساوية(21).

مع ذلك، من الواضح أنه لا العطف ولا المصلحة الفردية المدركان جيداً، كافيان لضمان السلام. على العكس، هما يؤسسان نظاماً جديداً لـ شعب بالمعنى الحديث للكلمة. ونقصد بذلك مجموعة من الأفراد، لا تعتبر مجموعة بالمعنى الدقيق، لأن هؤلاء الأفراد لا يرتبطون فيما بينهم بقواعد التضامن المتبادلة، لكنهم ببساطة يتشاركون في مصلحة أو في مصالح مشتركة. إنهم يشتركون بشكل خاص، في «مصلحة»، أي في الرغبة في ملاحقة تلك المصلحة المشتركة فيما بينهم. وبهذا المعنى، فإن الشعب له ميزة أنه غير مرئي بشكل مسبق. وبسبب أنه لا توجد روابط خاصة، إلا بصورة عرضية، بين أولئك الذين هم أفراد في الشعب نفسه، فإن الشعب يمكن أن يبقى فترة طويلة غير مرئي أمام ذاته، ذلك أن أولئك الذين يشتركون في المصلحة نفسها يمكن أن يكونوا مبعثرين في إقليم واسع ولا يعرفون

(21) انظر في هذا الموضوع: Paul Dumouchel, “Rational deception,” in: C. Gerschlager, éd., *Deception in Markets* (New York: Palgrave, 2005), pp. 51-71.

بعضهم بعضاً[22]. إن ظهور الشعوب في داخل الجماعات الحديثة هو علامة ضعف الجماعات التقليدية، من حيث أن تلك الشعوب تشكل مجموعة أفراد يتشاركون في مصالح متشابهة بشكل مستقل عن مجموعات الانتماء التي تربط فيما بينهم. وبالنتيجة، فإن الشعوب ذاتها ليس لديها وسيلة خاصة لكي تكون مرئية؛ و«خروجها من الظل»، وحقيقة أنها تصبح مرئية اجتماعياً في وقت ما، كل ذلك يشير إلى أن عدد أولئك الذين يشتركون في مصلحة الشعب ويبتعدون عن التزاماتهم في الجماعة، قد أصبح أكبر. إن الشعب هو مجموعة إحصائية بالمعنى الذي تم به تعريف ذلك المصطلح في الفصل الثاني. والشعب، لايستطيع في حد ذاته، إن صح التعبير، أن يتبلور كقوة، وكعقبة اجتماعية مرئية، إلا عندما يبلغ «كثافة» معينة بالنسبة لمجموع السكان. إن التطور البطيء للشعب في داخل مجتمع ما، يؤدي ليس فقط إلى إضعاف الجماعات، وإنما يشكل عقبة، وقوة قصور ذاتي، تتعارض مع تكوين المجموعات الجديدة. من أجل ذلك، في المجتمعات الحديثة، حيث تبدد الشعوب الجماعات التقليدية، يتطلب إنشاء تجمعات جديدة، مثل البروليتاريا، أو الأمة، اللجوء دوماً إلى وسائل واضحة مثل الدعاية، والأحزاب، و«الحركات».

وهكذا فإن المصلحة المشتركة للشعب الأول الناجمة عن تطور التبادلات التجارية، هي أن كل فرد بوسعه ملاحقة مصلحته الفردية. تلك المصلحة التي تقتضي ضمناً بالنسبة لكل فرد، من بين أشياء أخرى، الرغبة بألا يكون ضحية ممارسات تعسفية تجعل التبادل مستحيلاً. وهذا يعني أن شعباً كذاك يدعو بكل عفوية إلى تأسيس قوة قادرة على إرغام الفاعلين على التصرف وفق «مصلحتهم المدركة جيداً»، الأمر الذي يعني

(22) وذلك أحد الأسباب التي من أجلها طورنا طرقاً مرهفة في استطلاعات الرأي، لكي نجعل الاختلافات الشعبية مرئية للعيان.

أنها قادرة على أن تحظر عليهم الوفاء بالتزاماتهم التي تتوجب عليهم تجاه جماعاتهم الخاصة بكل منهم. إذن سيشكل ذلك الشعب (البورجوازية) بالطبع الأساس الاجتماعي الذي يمكن أن تستند إليه الجماعة (السلطة الملكية) التي تسعى لإزالة الجماعات الأخرى (تقليص سلطة النبلاء). أي أن الجماعة التي لا تهدف فقط إلى الانتصار على خصمها أو الحلول محله، وإنما تسعى لقهره والاستيلاء عليه، وتدميره بوصفه جماعة. وإن تكلمنا بحسب وجهة نظر هوبز، فإن الجماعة التي تسعى إلى «السيطرة بالعنف أو بالحيلة، على شخص جميع الناس، الذين يمكن فعل ذلك معهم، إلى أن تصل إلى حد لا يعود يلاحظ فيه وجود أية قوة أخرى شديدة بما يكفي لكي تعرضها للخطر»[23].

تلك الحالة من التوازن يتم بلوغها، عندما يظهر رضى الشعب على امتداد المجال السلمي، حيث بوسعه «التفرغ لشؤونه». وإن هدم التزامات التضامن والعداء التقليدية بفعل الضغط البطيء للإحسان والتبادل، ليس فقط شرطاً مسبقاً من أجل تأسيس سلطة الحائز على احتكار العنف الشرعي. إنه التحول الاجتماعي الذي يجعل من المحتمل جداً ظهور تعدد لسلطات كتلك، التي تكون في حال توازن مستقر تقريباً بالنسبة لبعضها بعضاً. إن تكوّن الدول الطاغية في أوروبا لم يكن ابتكاراً فريداً، وإنما نتيجة تطور مواز حدث في مناطق مختلفة، وبشكل متزامن تقريباً. تطورات متوازية لعب فيها التنافس بين الدول الناشئة دوراً مهماً[24]. وفيما يخص أسباباً جائزة بالنسبة إلى منطق تطورها، مثل حالة تقنيات التواصل أو العقبات الجغرافية، نجد أن كل شعب له «حجم طبيعي». إضافة إلى ذلك، فإن التقسيم الجديد

---

(23) Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud (Paris: Sirey, 1971), p. 123.

(24) Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990,* (Cambridge: B. Blackwell, 1992).

إلى جماعات أكبر حجماً، أي الدول الحديثة، التي لم تعد تحدد هيكلها التزامات التضامن المتبادلة، يسمح بالتبادلات بين الأفراد الذين ينتمون إلى دول متميزة، إن لم تكن العداوة بين الدول على جانب كبير من الخطورة. وأدت تلك التبادلات، من كل طرف، إلى ضغوط لكي تقبل الدول بأن تضفي معاً مسحة التمدن عليها. يقول مونتسكيو (Montesquieu): «إن التأثير الطبيعي للتجارة هو التوصل إلى السلام»، لكنه يضيف: «إن كانت روح التجارة توحد الأمم، إلا أنها لا توحد الأفراد على النحو ذاته»[25].

إقصاء الجماعات

إن الحلّ الذي يشكله التبادل يؤدي إلى انقلاب عميق في العلاقات بين الأفراد الذين لا تزال تربط بينهم، وإن بشكل منقوص دائماً، التزامات التضامن المتبادل. ويفجر مفهوم العدالة الذي يجسد الإنصاف، أسس تلك الالتزامات. ويشكك بأشكال التضامن الموروثة تلك، ويحثّ الجميع على إفشال التوقعات التي تبررها. إن التحول إلى تبادل تجاري خالص لمجموعة كاملة من الخدمات التي كان من الممكن سابقاً، على الأقل بشكل جزئي، أن تنظمها أشكال التضامن التقليدية، مثلاً، إقراض البذار، تقديم مساعدة في وقت الحصاد، اتخاذ متعلم أو خادم من أجل الخدمة، يثبّط كثيراً من الفاعلين الذين كانت توقعاتهم مبنية على الاحترام الموروث لتلك الالتزامات. وفي الوقت نفسه، فإن الإنصاف المثالي الذي يشمله التبادل، يقدم لكل فرد حرية عمل كانت تمنعها تلك الالتزامات. إن التبادل، في المحصلة، يشكل نبعاً لا ينضب من الصراعات، والمضايقات، والإحباطات. إضافة إلى ذلك، إن كان التبادل يقدم فوائد للجميع، فإنه يقدم أيضاً للبعض إغراءات لا تقاوم تقريباً، وتعارض مثاله الخاص في العدالة. في الواقع، إن قاعدة

(25) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, quatriéme partie, livre XX, 2, in: *Œuvres complètes* (Paris: Seuil, 1964), p. 651.

التبادل تمنح أولئك الذين لهم موقع جيد في نظام الالتزامات التقليدية، القدرة على التصرف كمراوغين، وكركّاب بالمجّان، بالنسبة لالتزاماتهم. إنهم يتمتعون من جهة أولى بميزة عدم الوفاء بالتزاماتهم في التضامن تجاه الآخرين، وبالانضمام بدقة إلى قاعدة التبادل في تفاعلاتهم معهم، ومن جهة ثانية، فإنهم يطالبون الآخرين الذين يوفون بالتزاماتهم تجاههم. ذلك الإغراء يشتمل على مخاطرة حدوث رفض لإمكانية التبادل في المستقبل. إنها مخاطرة إذ يمكن لبعضهم أن يقدم البذخ لنفسه، لا سيما إن بقي من النظام القديم مجرد سماحهم بإجبار الآخرين على الوفاء بالتزاماتهم التقليدية. لأن التبادل الحر المنصف، يظهر في مجتمع لا يزال فيه عدم المساواة مدوناً كمنهج في الروابط التقليدية. وهذا التبادل الحر، من جهة، يشكك بعدم المساواة ذاك؛ ومن جهة أخرى، فإن عدم المساواة يقدم إلى البعض إمكانية التبادلات غير المتساوية التي تكون في مصلحتهم. على سبيل المثال، في إنجلترا، فإن عدم المساواة الموروث من النظام القديم في وقت تسييج الملكية، قد سمح لأصحاب الملكيات الكبار أن يقسموا، لمصلحتهم، الأراضي المشاع، ويستبعدوا من الوصول إليها أولئك الذين لم يكونوا أصحاب أملاك بالمعنى الحرفي، في حين أنهم كانوا فيما مضى تحميهم بشكل نسبي، الالتزامات التقليدية[26]. لكن إمكانية عدم المساواة داخل التبادل، لا تأتي فقط من الاختلافات الموروثة. إنها تنبثق أيضاً من تنوعات عديدة تتعلق بقدرات الأفراد وصدفة الظروف البسيطة. إضافة إلى التفاوتات التشريعية، التي يضعها نظام الالتزامات التقليدية، يوجد بالتالي عدد لا يحصى من التفاوتات المحددة المحلية التي تلوح وتتلاشى تبعاً لمناسبات التبادل. بالنتيجة، فإن الإغراء بالحصول على فائدة منها غير مبررة

(26) انظر: Paul Dumouchel, "L'ambivalence de la rareté," dans: Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses* (Paris: Seuil, 1979), en particulier chap. VII.

بحسب قواعد التبادل المنصفة، هو إغراء عام، لاسيما أن نتائج «انحرافات التبادل» تلك لا يمكن تمييزها عن نتائج التبادل المنصف.

تلك الظاهرة لها ثلاث نتائج مهمة بالنسبة لتطور النظام السياسي الحديث. النتيجة الأولى هي أن تلك الظاهرة عجلت بالتخلي عن التزامات التضامن التقليدية. ليس فقط لأنها ترتكز، جزئياً، على رفض الوفاء بها، وإنما بشكل خاص، لأنها تتلاءم مع ما يمكن تسميته بـ«الاحترام اللا متماثل للالتزامات المتبادلة»، وهذا يعني بالنسبة «للأقوياء» أن يطالبوا «الضعفاء» باحترام التزاماتهم التقليدية، مع حرصهم أنفسهم على تجنب الوفاء، ما أمكن، بالالتزامات المتوجبة عليهم. وبالنتيجة، فإنها تفرغ تلك الالتزامات بشكل أكبر من معناها ومن سبب وجودها. والنتيجة الثانية أن تلك الظاهرة تضعف بذلك، للمفارقة، الأقوياء الذين تنفعهم. وبشكل أدق، يصبح من الصعب أكثر فأكثر بالنسبة إليهم أن يجعلوا ارتكاز قوتهم على التزامات يطلبون لها احتراماً لا متماثلاً. وتلك الظاهرة تقوض شيئاً فشيئاً الأساس، والجماعة التي استندت إليها القوة التي سمحت لهم بأن يحرفوا لمصلحتهم قاعدة التبادل. إنهم حينذاك مرغمون على البحث لدى الدولة عن حماية لمصالحهم التي يتمتعون بها. والتبادل الذي يستفيدون منه إفادة غير متساوية يجعلهم معتمدين على الدولة أكثر فأكثر، لأنها قد بدّدت أساسهم السياسي «الطبيعي». وهذا بالضبط ما حدث في فرنسا ما بين حكم لويس الرابع عشر والثورة الفرنسية. أما النتيجة الثالثة أخيراً، فهي أنه عندما ترتكز تلك الظاهرة على التفاوتات التشريعية الموروثة من نظام الالتزامات التقليدية، فإن التبادل اللامتساوي يمنح بعداً سياسياً للبعض من بين صراعات كثيرة يسببها التبادل. وإن إمكانية الرؤية الاجتماعية لتلك الاختلافات الموروثة تميز تلك الصراعات التي، رغم أنها نتيجة تفاعلات حرة ولكن غير متساوية بين الأشخاص، تكتسب شكل صراعات بين الجماعات، كما هي الحال

مثلاً بين عامة الشعب وطبقة النبلاء. وبهذا المعنى، فإن إمكانية الرؤية تلك، تسهل تلاقي الأحقاد حول الأهداف نفسها. إن أهداف العنف السياسي تلك، أي الأرستقراطيون، يعارضون كجماعة مجمل الجماعات الأخرى المتوحدة تحت إمرة احتكار العنف الشرعي.

إنهم مع ذلك، لم يعودوا يشكلون جماعة، بالمعنى الدقيق لمجموع وضعت هيكله روابط التضامن المتبادل، التي توزع التزامات المساعدة والعنف. إن نبلاء الثوب ونبلاء السيف ليسوا إلا مجموعة أفراد مزقتهم الانقسامات والتنافسات الناجمة عن تعدد الجماعات، حيث كان يشغل أجدادهم أحياناً، مكاناً مميزاً في شبكات الالتزامات المتبادلة. لقد أضحوا عملاء للدولة، يعتمدون عليها تماماً للحفاظ على مزاياهم. والتقاء العنف حولهم تطلب البزوغ داخل جمهور الأحزاب، والنوادي، أي أعضاء جعلوا الجمهور مرئياً أمام نفسه، كما هي حال المتخصصين الذين أخذوا على عاتقهم ممارسة العنف.

القيم والمشاعر الأخلاقية

بعيداً عن أوقات العنف السياسي المفتوح، مثل حروب الثورات، نجد أن نظام التبادل أتاح الفرصة أمام شكل هو عنف التضحية الذي يمكن وصفه بـ عنف الإهمال. وغالباً ما تبدو الضحايا في هذا العنف بوصفها ضحايا الإنسان، أفراداً لم يرتكب أحد ضدهم أية إساءة. إنهم أولاً أشخاص غير مرغوب بهم مع تقهقر التزامات التضامن التقليدية. وضحايا العنف بالإهمال هم الذين تركهم التخلي عن تلك الالتزامات التقليدية وتفكك المؤسسات التي شملتهم، محرومين لا حول ولا قوة لهم[27]. إنهم ليسوا

(27) انظر في هذا الخصوص تحليل تسييج الملكية في إنجلترا، في نهاية القرن الثامن عشر الذي =

ضحايا الإنسان بشكل خاص، لأن عوزهم ينجم عن أنه لم يعد لدى أحد التزام خاص تجاههم. لعل أحدهم يرتكب إساءة ضدهم، لكن تلك الإساءة عموماً يتعذر قياسها بالنسبة للبؤس الذي يعانيه هؤلاء الضحايا. إن التخلي عن التزامات المساعدة والدعم هو الذي حول تلك الإساءة إلى مأساة. إنهم بهذا المعنى ضحايا اللا مبالاة المعممة. تلك اللا مبالاة لا ينبغي فهمها على أنها تصرف نفسي صادر عن بعض الأشخاص، وإنما كترتيبات مؤسساتية جديدة. إن العزلة التي تحمي من جموح العنف، تترك الأشخاص أيضاً دون دفاع. وكلما ازداد تعميم التبادل كقاعدة سلوك، أصبح جميع الذين خسروا إلى حد كبير لعبة التبادل، ضحايا للهجر واللا مبالاة.

إن أولئك لم يتركوا لمصيرهم وحسب، وإنما إضافة إلى ذلك، أصبحوا ، في الأقوال والأفعال، موضوع إقصاء يكشف أن لديهم هم أيضاً قيمة ضحايا التبديل. إن الأشخاص غير المرغوب فيهم في التبادل، ليسوا ضحايا الإنسان، لأن التبادل بالدرجة الأولى، هو بالتعرف حر ومنصف. ويستتبع ذلك، أنه مهما كان وضعهم الحالي، إن هو نتيجة التبادل، فما من أحد ارتكب ظلماً حيالهم. إذن هم ليس لديهم أي حق في أي مطالبة مهما تكن، من أيّ كان. بوسعهم بالطبع التوجه إلى إحسان إخوانهم الحر، لكن ما من أحد عليه، بالمعنى الدقيق، التزام بالإصلاح أو بالعدالة إزاءهم[28].

= كتبته في الفصل السابع من كتاب: Dumouchel, "L'ambivalence de la rareté,"
وللإطلاع على مؤشرات التقارب حول موضوع جهود إصلاح الملكية الزراعية في روسيا في الأعوام التي سبقت الثورة، انظر: Orlando Figes, *A People's Tragedy: The Russian Revolution 1891-1921* (London: Pimlico, 1996), pp. 236-237.

(28) نجد نصوصاً مفصلة لهذا النقاش لدى كتّاب مثل: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic books, 1974), and Friedrich Hayek, *Law Legislation and Liberty* (Chicago: Chicago University Press, 1976), vol. 2: "The Mirage of Social Justice".

بالنظر إلى النقاش السابق، يستقر بشكل طبيعي شكّ بأن عليهم أن يكونوا هم أنفسهم مسؤولين عن الشقاء الذي حلّ بهم. بما أن الشر لا يحدث ابداً دون سبب، وبما أنه ما من أحد ارتكب خطأ بحقهم، فمن الأرجح أن الحاجة التي يعانون منها قد نشأت عن قصور أخلاقي، أي شكل من عدم الكفاءة الذي يجردهم من صفة ما بالنسبة إلى نظام السوق، أكثر من كونها نشأت عن إقصاء كانوا هدفاً له. بالنتيجة، كما يقول هيوم، فإن تقديم العون لهم سيكون خطأ، وشكلاً مزيفاً من الإحسان:

إن التصدق بمال على المتسولين العاديين هو فعل محمود على نحو طبيعي، بسبب المواساة التي يبدو أنها وصلت للفقراء وللمحتاجين. لكن عندما نلاحظ التشجيع على الكسل والعربدة الناتج عن ذلك، فإننا سنعتبر هذا النوع من الإحسان بمثابة ضعف أكثر منه فضيلة[29].

إن الفقراء والمحتاجين، والأشخاص غير المرغوب فيهم في التبادل هم هنا، بالمعنى الثاني، ضحايا الإنسان. إنهم ليسوا سوى ضحايا أنفسهم، أو عدم كفاءتهم، أو رذائلهم، وما من أحد يتحمل مسؤولية خاصة تجاههم.

إن ذلك الخطاب المزدوج، الذي يتحدث عن ذنب الضحايا وغياب مسؤولية الجميع، يحوّل الشقاء الذي يحلّ بهم إلى عقاب مبرر. وذلك الخطاب يعكس، ويُظهر، لكن دون أن يكشف بوضوح، دور ضحايا التبديل. إن الذي حوّل تعاستهم في لعبة التبادل إلى شقاء نهائي، ليس مجرد صدفة كان الأشخاص غير المرغوب فيهم ضحية لها، بقدر ما هو حقيقة

(29) David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (New York: Bobbs-Merrill, 1957), p. 13:

أشاد بطبيعة الحال إلى إعطاء المساعدة للمتسولين بصورة جماعية، لكونه كما يبدو يحملها لإغاثة المنكوبين والموعوزين. ولكن، حينما نلاحظ ذلك يشجع الناشئة على الكسل والفجور، فحينها نعتبر أن انواع هذه الجمعيات الخيرية كما وإنها حالة لإضعاف الفضيلة.

أن ما من أحد ملزم نحوهم، وأن ذلك الغياب للالتزام، وذلك الإقصاء هما بحد ذاتهما ارتقيا فيما بعد ليكونا توصية، ومعياراً أخلاقياً. إن الأشخاص غير المرغوب فيهم في التبادل، جرى تسليمهم إذن إلى إحسان «السامريين الصالحين»، الذين في غالبيتهم، يمضون في طريقهم. ويتضح في النهاية، أن ضحايا الإنسان هم ضحايا الجميع.

إن اللا مبالاة نحو الأشخاص غير المرغوب فيهم في التبادل، المسؤولين عن شقائهم، وتجاههم ما من أحد ملزم بشيء، هي شكل يومي، عادي، من تفاهة الشرّ. وتعرّفهم تلك اللا مبالاة العقلانية والمسوغة على أنهم ضحايا التبديل. إنهم أشخاص مضحى بهم يواسوننا على إخفاقاتنا الذاتية. وما يخفى عن أعيننا، هو صفتهم على أنهم كضحايا التبديل، أي أنهم بالتحديد تافهون جداً إلى حد كبير وعاديون. وإن كان بُعد التضحية الخاص بهم غير مرئي، فهذا ليس لأنهم مخفيّون، وإنما لأنهم مبعثرون في كل مكان. وعلى العكس من ضحايا التضحيات الشعائرية، فإنهم لا يشغلون المركز الذي تتلاقى فيه أنظار المجتمع بأكمله. إنهم فعلاً ضحايا الجميع، لكن، لأن لا أحد هو ضحية الجميع، بالتالي، ما من أحد ضحية أيّ شخص كان. لم يأت تدميرهم نتيجة عمل لمحتفل بقداس، ولا نتيجة اتفاق أجمع عليه كل أفراد المجتمع، وإنما جاء نتيجة تقصيرات فردية، متكررة، مبعثرة كحال الضحايا أنفسهم، بين الجمهور بأكمله. أي نتيجة واقعة إحصائية، من أجل هذا السبب تحديداً، وليس نتيجة واقعة إنسان.

من خلال ضحايا التبديل المحلية الصغيرة هذه، تعثر الصراعات الفردية على مخارج خاصة. والعنف الذي يصيبها شرعي وهو بالمحصلة ليس عنفاً حقيقياً. إنه العدل، ذلك النصيب الذي استحقته تلك الضحايا. تلك العملية تعزز استقرار النظام، وتعزز أكثر التخلي عن الالتزامات

المتبادلة وانحلال الجماعات التي تؤسس بنيتها. في الحيّز الذي أرسى السلم فيه احتكار الدولة للعنف الشرعي، حيث العنف المفتوح في العلاقات بين الفاعلين قد فقد كل شرعية، فإن انتقال العنف، والأحقاد، والإحباطات إلى ضحايا التبديل، يقدم للفاعلين سبباً إضافياً للتكشير في وجه التزاماتهم.

عودة الجماعات

تلك الانتقالات المحلية للعنف هي تماماً عكس الاستقطاب ضد ضحية وحيدة. إنها تباعد بين انتقالات العنف، بدل أن تقرب بينها. ويبقى ذلك العنف غير المباشر والعنف بالإهمال، كذلك العنف المباشر الذي يرافقهما أحياناً، خارجين عن السياسة ما دامت ضحاياهم لا تشكل جماعة، وظلت تلك الضحايا غير مرئية اجتماعياً وغير مدركة أنها تشكل جمهوراً يتمتع بمصالح مشتركة. لكن، ما إن تبدأ ملاحظة تلك الضحايا على أنها جماعة متميزة في داخل الأمة التي أرسى سلامها احتكار العنف الشرعي، فإن وجودها وحده يهدد هذا الاحتكار وشرعيته. إن وجود جماعة «ضحية» في داخل مجتمع مكوّن من «أصدقاء»، يشكل عقبة أمام المساواة والإخوة التي ينبغي أن توجد بينهم، لأنه في عالم العنف العقلاني لا يستطيع أحد أن يكون لديه ضحايا ليست بـ «أعداء»؛ وفي ظل احتكار العنف الشرعي، لا يوجد مكان لمن هم «أعداء».

إن تحول ضحايا التبادل إلى جماعة هو حقيقة لا مفرّ منها. والآلية التي تنجبهم والخطاب الذي يحثهم، كما سبق ورأينا، يحملهم مسؤولية إقصائهم. والبادرة التي أقصتهم، تمنحهم سمات مشتركة، إنها تشير إليهم كأشخاص غير أخلاقيين، كسالى، سكارى، جهلة، والمقصود هو «الآخرون» وكل الضحايا متشابهة. أما اللا مبالاة التي يكون الأشخاص غير المرغوب فيهم ضحايا لها، فإنها مبررة بتشكيلها لهم كجماعة جديدة،

وكمجموعة أفراد ذوي صفات خاصة، ومعترف بهم على هذا النحو. هكذا نجد أن احتكار العنف الشرعي أمر غير مستقر بالتعريف، لأن التخلي عن الالتزامات التقليدية التي تجعله ممكناً، بإضعاف الروابط التي توحد بين الجماعات ذات الحجم الأدنى من الدولة، يحرض بشكل متزامن على ظهور مجموعة ذات نمط مختلف، التي لا تشكل للوهلة الأولى سوى مجموعة إحصائية، لكنها سرعان ما تتحول إلى جمهور. ومنذ الثورة الفرنسية، نجد أن الجمهوريين الفرنسيين المتطرفين، ثم مختلف الحركات الاشتراكية والشيوعية كانوا هم الوسيلة لتحول تلك الجماعة الإحصائية إلى جماعة منظمة، أما تعبير الوجود، في داخل الميدان الذي أرسى دعائم سلمه احتكار العنف الشرعي، لعلاقة عداء تبرر العودة إلى العنف فهو: اعتداءات إرهابية، أعمال شغب، اغتيالات، ثورات، حروب أهلية، وأخيراً حرب بين الأمم.

لقد كانت الحرب العالمية الثانية آخر لحظات سلسلة متواصلة من الصراعات التي مزقت أوروبا منذ عام 1914. تلك الصراعات التي هي في الأغلب حروب أهلية، كانت أيضاً تعبيراً عن المناوئة «الشاملة» بين اليسار واليمين. لقد امتدت إلى ما وراء حدود الأمم التي حدثت فيها، كما يشهد على ذلك انخراط بلدان مختلفة في الحروب الأهلية في كلّ من روسيا وإسبانيا. لقد تجاوزت تلك الصراعات مبدأ عداء الإقليم وخرقت قواعده. ولم تشكك الشيوعية والنازية بالتسويات الإقليمية الموجودة وحسب، وإنما شككت أيضاً بتوافق الحدود بين الأمم مع التعارض بين «أصدقاء» و«أعداء». إن احتكار العنف الشرعي في عملية الإقصاء ذاتها للجماعات التقليدية قد ولّد بذلك جماعات جديدة، لا يمكن أن يعاد تضادها إلى مبدأ العداء الإقليمي. من أجل ذلك استطعنا أن نرى الحربين العالميتين وكثيراً من الصراعات الصغيرة التي مزقت أوروبا بوصفها أوقات أزمة النظام الإقليمي نفسها. لقد تميزت نهاية الحرب العالمية الأولى والثانية في أوروبا

بحركات واسعة للشعوب التي أرادت كهدف أن تدفع وأن تجمّع، في أقاليم مميزة، جماعات «الأعداء» من أجل إعادة صياغة النظام الإقليمي.

مع ذلك، فإن الحرب العلمية الثانية هي وحدها التي أعقبها سلام مستمر. والسبب في الواقع، هو تطور تقنيات الدمار الذي قادت إليه تلك الصراعات، لاسيما السلاح النووي، الذي سمح آنذاك بإعادة صياغة النظام الإقليمي. إن التضاد بين «العالم الحر» و«العالم الشيوعي» قد سجل ثانية الصراع الذي تجلى بأقصى درجات العداء، داخل حيّز الأمم. إن المواجهة بين الكتلة الشرقية والكتلة الغربية، اللتين يفصل بينهما الستار الحديدي، قد أضفت مجدداً طابع الإقليم على المناوئة التي لطخت أوروبا والعالم بالدم لفترة قاربت الخمسين عاماً. أما البنية الثلاثية الجوانب لحيز العداء فقد اتخذت مظهراً رسمياً بأسلوب جديد، وذلك بإقصاء في الزمن لعلاقة العداء الأقصى بدلاً من دفعها مكانياً. والتهديد بالتدمير الشامل المؤجل دوماً، حل في محل الحيز الحر حيث كان العنف اللامحدود مسموحاً به.

إن الصراع الاجتماعي الذي كان منذ أكثر من قرن، قد قسم من الداخل الأمم الحديثة، نال أخيراً شكلاً إقليمياً. وأصبحت المعارضة بين اليسار واليمين، مواجهة بين الشرق والغرب. في كلا جانبي ذلك التقسيم، تثبتت الستارة الحديدية كحدود مكانية يسكن وراءها «الأعداء». وبشكل متزامن، شوهد تطور سياسات العدالة الاجتماعية وتكوّن الدولة - الحامية. وينبغي أن يُفهم ذلك التطور على أنه جهد من أجل إعادة دمج جماعة «الأعداء» في داخل «الأصدقاء». في الواقع، لقد ظهر ذلك التطور، كما سنرى في الفصل التالي، بوصفه الإنجاز الأخير للنظام الإقليمي: تلاشي كل علاقة عداوة في داخل الدولة.

إن التهديد بإبادة متبادلة، جعل من الحرب الباردة الشكل الأخير

لعلاقة العداء. وتلك المواجهة الحاضرة دوماً والمؤجلة باستمرار، والتي يحضّر لها الجميع بكل ضراوة، سمحت بأن يتلاشى نهائياً كل ما بقي من الحيز الخارجي الحر. لقد بسّط تفكيك الاستعمار، وتأسيس منظمة الأمم المتحدة، وإنشاء المجتمع الدولي المكون حصراً من الدول - الأمم ذات السيادة والقائمة على مبدأ المساواة، حيز العداوة/ التضامن. إن ذلك التنسيق الجديد، حيث لعب الرعب النووي بوصفه إمكانية حقيقية، دور الدائرة الثالثة في العداء، قد حصر ظاهرياً علاقة العداوة بالعلاقة الوحيدة بين الأمم ذات السيادة. تلك الدول اعتقدت حتى أنها تستطيع إقصاء علاقة العداء من العلاقات بين الأمم، حينما وجدت نفسها مصونة بالرعب النووي.

بالنتيجة، إن جميع الحروب التي حدثت، كانت مفهومة في إطار المواجهة المستحيلة بين «العالم الشيوعي» و«العالم الحر»، كتعبير عن ثنائية نموذجية حظرت وحدها السلام النهائي. وكان الحضور الكلي لتلك المعارضة بين «الأصدقاء» و«الأعداء» شاهداً على نجاح تحويل العنف العادي إلى عنف سياسي. لكنه كان كافياً أن يتراجع مؤقتاً التهديد بالدمار الكلي، لكي تستعيد حروب الاستئصال ظهورها في أوروبا، ولكي نشهد تأسيس أشكال جديدة من الصراعات، على الساحة الدولية، والتي دون أن تكون حروباً بين الأمم، طوقت مع ذلك مناطق بأكملها.

الفصل السادس

العدالة الاجتماعية والإقليم

إن السياسات الحديثة في إعادة توزيع الدولة الحامية وإنشائها، ينبغي فهمها في سياق إعادة تأسيس النظام الإقليمي وإعادة بناء حيز العداء الذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية. إنها نتيجة الإرادة الواضحة للدول الغربية في أن تضفي من جديد طابع الإقليم على ثنائية «أصدقاء»- «أعداء»، أي المواجهة بين اليسار الثوري والدولة التي كانت قد قسمتهم من الداخل. كان الأمر يتعلق إذن بنقل الصراع الاجتماعي إلى معارضة محددة في الحيز الجغرافي: المواجهة بين الشرق والغرب. وإن الاهتمام بالعدالة الاجتماعية يتناغم أيضاً مع تفكك الاستعمار، والتلاشي النهائي للحيز الخارجي لـ«غير الأمم»، وتوسيع النمط نفسه لعلاقة «أصدقاء»- «أعداء»، أي التضاد بين داخل الدولة وخارجها، الشامل للكرة الأرضية، الذي أصبح اليوم يتكون فقط من الدول-الأمم. والأمر الذي جعل ذلك التبسيط الجليّ لحيز العداء ممكناً مرة أخرى، هو وجود التقسيم المطلق بين الشرق والغرب الذي جسّد الشكل الأقصى من العنف، التدمير الشامل للكوكب، الممكن دائماً، والمؤجل على الدوام. ومع تأسيس العدالة الاجتماعية والدولة الحامية، أصبح الأمر يتعلق أخيراً بإنهاء مشروع الدولة الحديثة، وذلك بجعل جميع

أفراد الدولة «أصدقاء» فعلًا. إن نظريات العدالة الاجتماعية يمكن النظر إليها على أنها تعبيرات معقدة لإرادة التضامن الداخلي الشامل، التي تضفي الشرعية على ذاتها عن طريق رفض العنف؛ إنه سلوك تُرك «للأعداء» الذين يعيشون في الخارج، في الجانب الاخر من الستار الحديدي. إن العدالة الاجتماعية تهدف إلى استعادة مثاليات المساواة والرفاهية التي تشتمل عليها المطالبات الاجتماعية الماضية، بنزع سلاحها بالمعنى الحرفي، لكن مع ذلك دون جعلها واهنة.

إحدى الفرضيات الأساسية في هذا الكتاب تقول إن المؤسسات السياسية الحديثة تنبثق عن تحول قواعد التضامن المتبادل التي تبني العلاقات بين الفاعلين، وتقول أيضاً إن التضامن لا يمكن فصله عن العداء. تاريخياً، نجد أن قواعد التضامن المختلفة تتلاءم دائماً مع أشكال العداء المختلفة. لقد أردت أن أحلل في الجزء الأول من هذا الفصل بعض المفاهيم المحورية للعدالة الاجتماعية، لاسيما العلاقات بين مفاهيم العقلانية والتبادلية. ولقد حاججت فيما سبق حول أن العقل، باعتباره «وجهاً آخر للعنف»، لا يمكنه الوجود إلا داخل حيز أرسى سلامه احتكار العنف الشرعي. وخارج هذا الإقليم الذي تم إقصاء «الأعداء» منه، يوصي العقل بالأفعال ذاتها التي يوصي بها العنف. وهكذا فإن نظريات العدالة الاجتماعية تريد أن تؤسس استناداً إلى العقلانية، نظام تبادل لا يكون فيه أحد مستبعداً من حيث المبدأ. من المهم إذن أن نرى إن كانت تلك النظريات قد نجحت حقاً في فصل التضامن عن العداء، وإن هي بوسعها أن تشكل فعلاً أساس عدالة عالمية. أي، بعبارة أخرى، إن هي نجحت في تقويض الإطار الذي ظهرت في داخله.

في حقيقة الأمر، إن نظريات العدالة الاجتماعية، لا تستلزم الدولة. إنها تمثل العدالة على أنها نتيجة لاتفاق حرّ بين الأفراد في وضع أصلي. ومن

ذلك الاتفاق ينبغي أيضاً أن تنبثق المؤسسات المكلفة ببناء العدالة والدولة نفسها. وتلك النظريات، حتى وإن لم تشيد بفكرة الدولة الشاملة، فإنها تتجاهل عموماً مسألة تعدد الدول. ويبدو حينئذ امتداد العدالة الاجتماعية على كوكب الأرض بكامله مجرد مسألة نطاق. إن الأمر لا يتعلق إلا بأن ننظر أبعد قليلاً، وأن نرى رؤية أوسع قليلاً، دون أن تكون تلك التوسعة للمسألة تطرح مشاكل أخرى عدا التقنية منها. هل يمكن للمثال الأعلى للعدالة الاجتماعية بذلك أن يكون حقاً معمماً، ويمتد على نطاق الكرة الأرضية، منهياً الخصومة السياسية، كما تقترح أحياناً نظريات العدالة الشاملة؟ أم أن العقلانية التي يستند إليها ذلك المثال الأعلى تفترض إقصاءات؟

سأتطرق إذن في الجزء الثاني من هذا الفصل، إلى ظاهرة العولمة التي تضم مشروع العدالة الشاملة. إن ما تشكك فيه العولمة، هو في الواقع نظام الإقليم، واحتكار العنف الشرعي، والمساواة الشكلية بين المواطنين. إنها تؤدي ليس فقط إلى إحداث انفصال بين «أصدقاء»- «أعداء» في موضع آخر غير ما بين الأمم، وإنما هي تمنع أيضاً أن يتم توزيع «أصدقاء»، و«أعداء» وأولئك الذين رُصدوا للعداء الحربي، في أماكن مختلفة.

العدالة الاجتماعية

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حاولت العدالة الاجتماعية أن تصوغ في شكل نهائي مأثرة الدولة الحديثة بتحويلها كل المواطنين إلى «أصدقاء» وبمنعها كل مجموعات «الأعداء» من الظهور مجدداً في داخل الإقليم الذي أرسى سلمه احتكاره للعنف الشرعي. تمثل العدالة الاجتماعية في آن واحد طريقة للتقليل من فرص النزاع السياسي العنيف، ووسيلة لإعادة اندماج، داخل الجسد الاجتماعي، لأولئك الذين حولهم التخلي عن الالتزامات التقليدية إلى ضحايا، أي إلى أشخاص غير مرغوب فيهم في التبادل.

وهكذا، فإن مطلب العدالة الاجتماعية يمكن أن يلعب بصعوبة ذلك الدور المسالم والموحِّد ما دام بقي مصاغاً بعبارات الاستغلال وصراع الطبقات، أو طالما وصف كتعبير عن الرغبة والنقمة. وإن مطلب العدالة الاجتماعية المعبر عنه بأحد هذين الأسلوبين، يحيي النزاع السياسي بين الجماعات. إنه يشهد على حضور «الأعداء» في داخل الدولة. وإن مطلب المساواة والعدالة الاجتماعية، وقد صيغ على ذلك النحو، يكون غير قابل للانفصال عن إرادة إلغاء «أعداء» الشعب، أو الأمة، أو الطبقة العاملة، كلهم على حد سواء.

لا يمكن أن تصبح العدالة الاجتماعية وسيلة لتلاشي العداء في داخل الدولة، بدلاً من الإقصاء العنيف «للأعداء»، إلا في حال انقطاع الرابط الذي يربط الظلم بالنزاعات الاجتماعية. وذلك الانفصال، الذي ليس هنا مكان سرده تاريخياً[1]، قد أدى إلى تحول عميق في مفهوم العدالة كما كانت مفهومة حتى ذلك الحين، لأنه حرر مفهوم الظلم عن مفهوم الخطأ الفردي أو الجماعي. وكما أنه قد تقع جرائم دون ضحايا، كذلك قد يكون ضحايا الظلم الاجتماعي هم ضحايا لظلم بلا مجرمين[2]. ذلك التحول لمفهوم العدالة، الذي يحرر همّ العدالة الاجتماعية من علاقتها مع العنف، يهدف إلى السماح بتأسيس نظام جديد دون إقصاء أحد.

وهكذا، على سبيل المثال، أخذ رولز (Rawls) من علماء الاقتصاد فكرة «الحالات الاجتماعية»[3] واقترح تحديد فيما إذا كانت حالة اجتماعية

---

(1) يمكن أن نجد بعض المؤشرات القيّمة الخاصة بهذا الموضوع، مع أنه ليس هنا لبّ تحقيقه، لدى: Samuel Fleischacker, *A short History of distributive Justice* (Harvard: Harvard University Press, 2004).

(2) انظر: Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui: Maximalistes et minimalistes* (Paris: Gallimard, 2007).

(3) تتوافق الحالة الاجتماعية (*Social State*) بهذا المعنى، مع تصور حالة ممكنة في مجتمع، تلبى فيه بعض الشروط، مثل التوزيع المتساوي للموارد، أو التعويض على الذين هم أكثر فقراً، أو =

ما عادلة، دون الأخذ بالاعتبار العلاقات بين الفاعلين داخل تلك الحالة. وبحسب رأيه، يكفي مقارنة النتائج، بعبارات الموارد أو الرفاهية، حتى تُنسب الحالات الاجتماعية المختلفة إلى الفاعلين الأفراد، لكي نحدد إن كانت هذه الحالة الاجتماعية أو تلك منصفتين. كذلك، في كتابه *Théorie de la justice*، لم يأخذ رولز بالاعتبار العلاقات بين الأشخاص، ولا العلاقات بين المجموعات المنظمة، وإنما فقط اعتبر النتائج النهائية الموزعة على مختلف المجموعات الاحصائية، مثل أولئك الذين هم الأسوأ حالاً[4]. وتلك المجموعات الإحصائية تُقارن بالتالي مع بعضها بعضاً في مختلف الحالات الاجتماعية، وذلك من أجل تحديد أي حالة اجتماعية تلبي على نحو أفضل مبادئ العدالة التي، بحسب رأي رولز، كان من الممكن اختيارها في «الوضع الأصلي». لقد تخيل رولز، في الواقع، وضعاً أصلياً مثالياً حيث يُدعى الأفراد إلى اختيار مبادئ العدالة السياسية التي ينبغي أن تدير منظمة المجتمع. وإحدى نتائج تلك الطريقة في عرض مسألة العدالة، هي أن العدالة والظلم يتم تصورهما كسمات أصلية في الحالات الاجتماعية، بمعزل عن الروابط النوعية الموجودة بين الفاعلين. ولا يبقى من تلك الروابط سوى أثر غامض في التوزيع النهائي للأموال، والأدوار الاجتماعية، والمغانم، والمغارم. وتصبح العدالة والظلم سمات الحالات الاجتماعية بدلاً من أن تكون صفات

= على العكس، مجتمع يأتي توزيع الثروات فيه حصراً من عمليات سوق العمل. وبذلك نفهم الحالة الاجتماعية ليس على أنها مفهوم اجتماعي أو سياسي، ولا على أنها مفهوم معياري قد ينطبق على بعض المجتمعات، ولا ينطبق على أخرى. إن الأمر في الحقيقة يتعلق بنموذج مجرد لتوزيع ممكن، في داخل مجتمع، لمصادر، وثروات، وحرية، وحقوق سياسية... إلخ.

(4) John Rawls, *A Theory of justice* (Harvard: Harvard University Press, 1971),

ويشكل أولئك الأسوأ حالاً مجموعة إحصائية بالمعنى المحدد في الفصل الثاني من الرسالة الحالية، من حيث أن الأفراد الأعضاء في تلك المجموعة لا يعرفون بعضهم بعضاً بالضرورة وغالبيتهم لا تربط فيما بينهم أية علاقة.

معيارية خاصة بالروابط بين الأشخاص. إن العدالة، كما يقول رولز، هي فضيلة المؤسسات[5]. أي أنه يرى، أنها لا تتعلق مباشرة بالعلاقات الحقيقية بين الأشخاص، وإنما تتعلق بالأنظمة والأشكال المؤسساتية التي تنظمها.

نجد لدى غالبية المؤلفين أن ذلك التحول لفكرة العدالة، رغم أنه حقيقي وجوهري، يبقى ضمنياً، لأن ذلك الجانب من مفهوم العدالة الاجتماعية نادراً ما يكون محور تأمل واضح. ينبغي الإعراب عن التقدير لفريدريش هايك[6] لتوضيحه الأمر، وإن كان ذلك من أجل إلغاء تفاهة تصور كذاك، حسب رأيه. لقد أبدى هايك ملاحظة بأن ثمة شيء ما من الغرابة الهائلة في الفكرة الحديثة للعدالة الاجتماعية. فالتصورات التقليدية للعدالة والظلم ترجع إلى أفعال ارتكبها أناس معينون، وإلى نتائج تلك الأفعال، بدلاً من إرجاعها إلى نتائج، وحقائق ثابتة أُخذت بحدّ ذاتها. إن كسر أحد ما ذراعك أو اختلس محفظة نقودك، فأنت لديك الحق في أن تشتكي من ظلم وقع عليك؛ وعلى العكس، في حال أنك أضعت محفظة نقودك أو وقعت وجرحت يدك، فأنت ستعاني سوءاً حلّ بك، لكن ما من أحد ارتكب ظلماً في حقك. إن هايك ينتقد المفهوم الحديث للعدالة الاجتماعية في أنه لم يأخذ في حسبانه ما هو منذ أمد طويل، جوهر فكرة العدالة، ألا وهو حقيقة تقول بأن تصرفات البشر وحدها يمكن أن يقال إنها عادلة أو ظالمة[7]. والحال تلك، فإن ما هو على المحك في وجود العدالة الاجتماعية، على

(5) John Rawls, "Justice as Fairness," in: Samuel Freeman, éd., *Collected Papers* (Harvard: Harvard University Press, 1999), p. 48.

(6) Friedrich Hayek, *Law Legislation and Liberty* (Chicago: Chicago University Press, 1976), vol. 2: «The Mirage of Social Justice»,

وعلى نحو أقل: Robert Nozick, *Anarchy: State and Utopia* (New York: Basic books, 1974),

لأن نقده لرولز يتضمن رفضاً لمفهوم كهذا للعدالة.

(7) Hayek, *Law Legislation and Liberty*, p. 31.

حد زعمه، تلك النتائج المجهولة للسوق الاقتصادية. بالمحصلة، بالنسبة للأسوأ حالاً، مثلاً، لا توجد إجابة على هذا السؤال: من هو الذي ارتكب ظلماً في حقهم؟ ذلك أنه لا يوجد شخص ولا مجموعة، يمكن أن نعتبرها مسؤولة عن نتائج سوق حر[8].

يمكننا أن نردّ بكل جلاء، بأن من السذاجة الاعتقاد بأن السوق حرّ، أو أن الأشخاص الفاعلين الذين يلتقون فيه كأفراد متساوين لم يرغمهم شيء ولا شخص على التبادل أو أنه لم يجبرهم على قبول السوق التي عرضت عليهم. وهذه النقطة ليست هي الجوهر. إن هايك على حق على نحو جليّ في أن يعتقد بأن مفهوم العدالة الاجتماعية يبتعد عن المفهوم التقليدي للعدالة، وحتى أنه يناقضه إلى حد ما. مع ذلك، لا يستتبع هذا أن يكون ذلك المفهوم متنافراً[9]. في عالم لم تعد تنظمه التزامات التضامن المتبادلة، يمكن أن يكون مشروعاً بالنسبة إلى البعض، المطالبة بشكل من أشكال الإصلاح، حتى وإن كان وضعهم لا ينتج عن فعل جائر صدر عن أيّ كان بالتحديد، ذلك أن الناس الأسوأ حالاً هم في الدرجة الأولى ضحايا التخلي عن تلك الالتزامات واللا مبالاة التي نجمت عنه. والظلم الذي يعانون منه هو ظلم الإهمال، الذي يدل جيداً على تصرفات بشر، وإن كان ذلك الظلم ليس في غالب الأحوال عمل شخص ما تحديداً.

إن المفهوم الحديث للعدالة، لأنه يعتبر الأضرار التي تصيب بعض الأفراد بمثابة صفة بنيوية لحالة اجتماعية، صفة يحق للجميع أن يرغبوا

(8) المصدر نفسه، ص 69.

(9) إن موقف هايك هو في الواقع أشد تعقيداً مما قيل حتى اليوم. وتتمثل أطروحته بشكل أدق على النحو التالي: إن المفهوم التقليدي للعدالة لا يمكن فصله عن نشوء المجتمعات الحديثة، ونجاحها الاقتصادي. هكذا، فإن وجود العدالة الاجتماعية، التي يوجهها مفهوم متنافر للعدالة، يوشك، بحسب رأيه، أن يقوض أسس تلك المجتمعات.

بتجنبها، بدلاً من اعتبارها نتيجة لأفعال أفراد آخرين، فإنه يسمح بفصل مطلب العدالة الاجتماعية عن استنكار المجموعات المخاصمة داخل الدولة. إن كانت فكرة العدالة الاجتماعية يمكن أن توصل إلى السلام الاجتماعي، فذلك لأنها تؤكد، إضافة إلى ذلك، على أن التخلي عن التزاماتنا التقليدية في التضامن لا تحررنا من جميع واجباتنا تجاه أولئك الذين أضرت بهم الديناميكية الجديدة للتفاعلات[10]. وترفض تلك الفكرة أن تجعل من الأشخاص الأكثر حرماناً، ضحايا تبديل لأحد، من أجل الإحباطات التي يقاسيها الجميع بشكل حتمي، كما ترفض أن تجعل الأكثر ضعفاً والأشد هشاشة مسؤولين عن البؤس الذي حلّ بهم. وعلى هذا النحو الذي تُفهم فيه العدالة الاجتماعية، فإنها تهدف إلى إنهاء أفضل جزء في إعادة سلام الإقليم الذي حققه احتكار العنف الشرعي في الدولة الحديثة: مساواة المواطنين ورفض عنف التضحية.

جدلية العقل والتبادلية:

تضامن وإقصاء إرادي

تهدف فكرة العدالة الاجتماعية إلى الارتكاز على اتفاق عقلاني بكل المقاييس لتقديم المساعدة لأولئك المستبعدين من التبادل. ويرى رولز أنه يمكن تأسيس سياسات مساعدة كتلك على شكل تبادل، إنصاف (Fair-ness)، لا يمكن فصله عن العقلانية، إلى درجة أنه يصبح من الصعب تمييز أحدهما عن الآخر.

من ناحية أساسية محددة، ثمة أشخاص عقلاء حينما هم، على

(10) Sergio Manghi, "Nessuno escluso," *Pluriverso*, no. 4-5 (1999), pp. 204-218.

سبيل المثال، مستعدون بين الأنداد لتقديم مبادئ وقواعد تعاون صحيح، ومستعدون لاحترامها إرادياً، بالنظر إلى الضمان الذي يقدمه الآخرون كذلك[11].

هذا يعني أنه بين الأنداد، من المنطقي تقديم قواعد تعاون عادل، واحترامها، حينما يُعطى ضمان بأن الآخرين سيفعلون الشيء ذاته. على العكس، من الإنصاف أن نحترم طوعاً قواعد تعاون منطقية، طالما أن الآخرين مستعدون لفعل الشيء ذاته. إنه لأمر منطقي أن نكون منصفين حينما يكون الآخرون كذلك أيضاً، كما أنه من العدل التصرف بشكل منطقي عندما يكون الآخرون هم أيضاً منطقيين. وهذا ما يمكن أن نسميه بالتبادل المشروط. إن تضامن كل فرد يعتمد على تضامن الفرد الآخر. إن التضامن يعتمد على أن كل شخص يكون واثقاً بأن الآخر هو أيضاً مستعد لأن يكون متضامناً. واعتبار ذلك صحيح افتراضاً لدى كل الفاعلين، فذلك ينجم عنه شك واضح، والتضامن لا يصبح ممكناً إذن إلا إن أمكن إزالة ذلك الشك.

ويمكن أن يعتبر التبادل المشروط إجابة على السؤال الذي تناولناه في الفصل السابق: كيف ينبغي التصرف إزاء أولئك الذين لا ندين لهم بشيء، أولئك الذين لا نرتبط معهم بأي التزام متبادل؟ كيف نوجد بيننا روابط؟ ما هو الشكل الذي ينبغي أن تتخذه تلك الروابط؟ على أي أساس تُبنى التزامات سيكون الفاعلون الأحرار والمتساوون، مستعدين للوفاء بها. أي فاعلين لا يربط بينهم أي التزام متبادل. إنها المشكلة التي حلها التبادل وهي التي عرضها أيضاً العقد الاجتماعي. إن الحل، في كل الحالات، هو

---

(11) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 49:

يكون الناس عقلاء في أحد الجوانب الأساسية عندما، لنقل عند المساواة، يكونون مستعدين لاقتراح شروط المبادئ والمعايير العادلة للتعاون والالتزام بها عن طيب خاطر، نظراً لضمان أن الآخرين سوف يحذون حذوهم وهكذا.

نفسه رسمي، الحل الذي تشكل منه فكرة رولز عن التبادل المشروط، التعبير الرسمي إلى حد ما. إنه يرتكز على ربط احترام التزامات كل فرد باحترام الآخرين لالتزاماتهم الخاصة.

نظراً إلى مبدأ العقلانية/ التبادلية ذاك، فإن تضامني تجاه الآخر يعتمد على حقيقة معرفة إن هو مستعد ليكون متضامناً معي؛ كما أنا متضامن معه بشرط أن يكون هو كذلك تجاهي، وهلم جرّا إلى ما لا نهاية. وعلى هذا النحو، كما يرى رولز، من المنطقي أن يكون المرء متضامناً إن كان الآخر مستعداً بدوره أن يكون كذلك. والتصرف بخلاف ذلك سيكون أمراً غير معقول. ليس فقط من غير المعقول أن يرفض امرؤ أن يكون متضامناً مع آخرين هم غير مستعدين لأن يكونوا كذلك، لكن لا يعقل التفكير بأن الأفراد العقلاء سيقبلون بأن يكونوا متضامنين مع آخرين هم غير مستعدين أنفسهم أن يكونوا كذلك بدورهم.

إن التضامن في حد ذاته ليس عقلانياً وإنما بشروط. كذلك فإن عقلانية الذات لا تدفع إلى التضامن، ولا تفعل ذلك إلا بشروط. إن التضامن المشروط يتمايز عن الإحسان، كما سبق وأن تم عرضه في الفصل السابق، من حيث أنه مشروط أولاً. والإحسان أمر غير مشروط، إنه ليس لديه محاباة للأشخاص. ولا يأخذ في اعتباره المجموعة التي ينتمي إليها أولئك الذين هم في حاجة إلى العون. خصوصاً أن الإحسان لا يطلب افتراض أي تبادل، وإلا فإنه، والحق يقال، لم يعد إحساناً.

وبهذا المعنى، فإن التضامن ليس سوى العقل وليس التزاماً. ما من شيء يجبرني على أن أكون متضامناً، كل شيء يعتمد على موقف الآخر نحوي. في الواقع، لا يتعلق الأمر هنا حتى بالتزام مشروط، بالمعنى المعتاد للكلمة. لأنه إن كان من المنطقي قبول تعابير التعاون المنصفة عندما يكون

الآخرون مستعدين لفعل الشيء نفسه، فما من أحد مجبر على أن يكون منطقياً. ينبغي بالأحرى النظر إلى التبادل المشروط ، كما يقترح رايكو غوتو (Reiko Gotoh)، بوصفه إجراء عقلانياً يخفف الحمل الأخلاقي للالتزام. إنه يهب الفاعلين مسوغاً للتصرف يريحهم من واجب الوفاء بالتزام أخلاقي بمساعدة غير مشروطة تجاه الذين هم في حاجة[12]. وبإعادة صياغة ما كتبه هوبز فيما يتعلق بقوانين الطبيعة، يمكننا القول إن التبادل المشروط هو نصيحة حكيمة إلى الذين يريدون ويستطيعون توسيع مصلحتهم الخاصة مستفيدين من التعاون[13]. إن التبادل المشروط، مثله مثل التبادل الذي يشبهه، يشكل قاعدة سلوك تجاه أولئك الذين لا يربطنا بهم أي التزام تضامن مشروط. والتبادل المشروط، على منوال التبادل، يبرز قاعدة العلاقة من العلاقة، بدلاً من فرضها من الخارج. بيد أن التبادل المشروط، المطبق على التضامن، ليس لنفسه قانونه الخاص. إنه يخفق في أن ينظم ذاته بذاته، بسبب أن التبادل المشروط، بخلاف التبادل، لا يتلاءم مع علاقة حقيقية بين الفاعلين، وإنما ينسجم مع علاقة ممكنة.

والتبادل، والمقايضة، لهما أجل محدد. إذ إن الصفقة التجارية تنهي العلاقة. ما إن يتم بلوغ تلك الغاية، حتى يصبح من الممكن النظر إلى الوراء إن صح التعبير، للحكم على نجاح أو إخفاق العملية، ولاستخلاص الحسابات، ولرؤية فيما إذا كنا مستعدين لإعادة الكرّة مجدداً أم لا. هكذا،

(12) Reiko Gotoh, "Justice and Public Reciprocity," dans: Paul Dumouchel et Reiko Gotoh, éd., *Against Injustice: The New Economics of Professor Sen* (New York: Cambridge University Press, 2009).

(13) كتب توماس هوبز (Thomas Hobbes) فيما يخص قوانين الطبيعة: «لقد اعتدنا على أن نسمي باسم القانون تعليمات العقل تلك؛ لكن ذلك غير مناسب: إنها في الواقع ليست سوى نتائج، ونظريات تتعلق بما يفضله الحفاظ والدفاع عن البشر، في حين أن القانون هو في الحقيقة، كلام ذاك الذي بالقانون يأمر الآخرين»، Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud (Paris: Sirey, 1971), chap. XV, p. 160.

فإن التضامن المشروط ليس له أجل طبيعي. إنه مفتوح على مستقبل غير محدد، وهو لا يربطنا بالآخرين إلا بنمط، وهو شرط لا يمكن الوفاء به فعلاً: «إلا إن كان الآخرون مستعدين لإثبات أنهم متضامنون بدورهم». في الواقع، إن الأمر لا يتعلق هنا بشرط بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما بإجراء لا يمكن حذف صفته الافتراضية. إنه مع ذلك صُمم كشرط مسبق في كل تبادل فعال، مثل شرط العلاقة نفسها. وإن قلنا ذلك بطريقة أخرى، فإن التبادل دقيق، ومحلي ويربط بين فاعلين محددين. إنه يستلزم نفسه بنفسه، تماماً مثل التبادل المشروط، لكن التوقعات العقلانية التي يرتكز عليها يمكن أن تتم تلبيتها أو إحباطها، ويمكن للفاعلين بالنتيجة أن يطوروا استراتيجيات ملائمة. ولأن التضامن المشروط يريد أن يعيد ربط جميع الفاعلين في عمل تجاري يشمل مستقبلاً غير محدد، فإنه يتطلب معرفة ما إذا كانت التوقعات التي يستند إليها ستتم تلبيتها بشكل فاعل، وذلك قبل أن تقع تلبيتها أو لا تقع. إن التضامن المشروط يتطلب إجابة على السؤال التالي: هل الآخرون «مستعدون لفعل الشيء نفسه»، هل هم مستعدون لأن يظهروا أنفسهم عقلاء ومتضامنين؟

تلك الصعوبة تسلط الضوء على ما بقي مبهماً في نص رولز: حقيقة أن الآخر يمكن ألا يكون عادلاً ولا منطقياً. إن الترتيب المشروط يمكن ألا يتم الوفاء به. ويشكل التبادل المشروط قاعدة سلوك عامة بين أولئك الذين لا يربط بينهم أي التزام متبادل. ترى أي موقف وأي سلوك يجب علينا اتخاذه حينما لا يتم الوفاء بشرط التبادل المشروط؟

[...] إن بذل رجل جهده في الإمساك بما هو فائض بالنسبة له، وضروري للآخرين، وذلك بسبب قسوة طبعه، وبسبب صفة التمرد في أهوائه لا يمكن إصلاحها، سيتوجب ترك ذلك الرجل خارج المجتمع، أو نبذه منه[14].

(14) المصدر نفسه، ص 152.

تلك الإجابة التي ذكرها هوبز، تشكل الإجابة الوحيدة المتماسكة في إطار التبادل المشروط. إن التبادل المشروط، بطبيعته، مفتوح أمام الجميع، وهو لا يستبعد إلا أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم. إن أولئك الذين يرفضون احترام قواعد التعاون المنصفة التي يكون الآخرون مستعدين لاحترامها، هم يستبعدون أنفسهم بأنفسهم من نظام التعاون الاجتماعي العقلاني. إنهم ليسوا عقلاء ولا منصفين، ولاشيء يتطلب منا أن نكون كذلك تجاههم.

جدلية التبادل والعقلانية: الزمن والقيم

كيف يمكن معرفة إن كان بعض الأشخاص يستبعدون أنفسهم بأنفسهم، كيف يمكن معرفة ما إذا هم لن تغريهم مغامرة التبادل غير المتساوي؟ هل يكفي، كما يقترح هوبز، ملاحظة إن هم يحتفظون لأنفسهم بما هو فائض عنهم، في حين أنه ضروري للآخرين؟ أي أن نرى هل هم يحترمون قواعد التعاون الصحيح أم لا يحترمونها. إن المشكلة التي تقع هنا مختلفة اختلافاً بسيطاً. فالمشكلة ليست في معرفة ما إذا كان الأفراد يحترمون القاعدة أم لا، وإنما في معرفة إن هم مستعدين لاحترامها أم لا في مستقبل غير محدد. كيف يمكن لذلك الشخص الذي يستند استبعاده على عدم تحقيق ترتيب ما، يتعلق هو نفسه بقاعدة يفترض وجودها احترام ذلك الترتيب، أن يستبعد نفسه بنفسه؟ في الواقع، إنه لا يستطيع ذلك إلا بعد فوات الأوان، حالما تُعطى القاعدة. إن الصعوبة تتجلى في أن القاعدة لا يمكن أن تُعطى إلا إن تم استبعاد «أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم»، لأنها تضع «كشرط» احترام الترتيب، ويمكن أن يوجد فقط بين أولئك الذين يحترمونه فعلاً. إن استبعاد «أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم» هو شرط ظهور مشروع تعاون عقلاني وعادل. وتلك هي الصعوبة.

إن التبادل المقترح كتبادل مشروط، كما أشار إلى ذلك أيضاً رايكو غوتو، لا يرتكز على علاقات ثنائية بين الفاعلين وإنما يرتكز على قواعد. وإن قلنا ذلك بطريقة مختلفة فإننا نقول إن التبادل لا يشكل علاقة حقيقية بين الأفراد. لكن، إن كانت تلك هي الحال، ألا يمكن على سبيل المثال، إسناد التبادل المشروط إلى القاعدة المنطقية؟ أي إسناده إلى القاعدة التي وفقها «من المنطقي قبول شروط التعاون المنصفة حينما يكون الآخرون مستعدين أيضاً لفعل الشيء نفسه»[15]. تلك القاعدة، من حيث أنها تتعلق بقاعدة شعورية وواضحة، فإنها تأتي من الخارج لترغم سلوك الفاعلين. وبذلك، فإنها تختلف عن قاعدة التبادل، التي ليس سوى انتظام للسلوك الذي ينبثق عن التبادل نفسه. في التبادل، نجد أن الشخص الفاعل ليس بحاجة لمعرفة القاعدة ولا للتعرف إليها لكي يلبيها. على العكس، إن القاعدة التي بموجبها «من المنطقي قبول قواعد التعاون المنصفة حينما يكون الآخرون مستعدين هم أيضاً لفعل الشيء نفسه» فإنها تُقدم للفاعلين بطريقة واضحة، وكسبب لجعل سلوكهم يلبي القاعدة. وإن القاعدة باعتبارها سبباً للتصرف، فإنها تذوب بذاتها؛ لا بد أن لها وضوحاً خاصاً يفرض نفسه على الفاعلين. هل من الممكن تأسيس تضامن باجتذاب الفاعلين للتعرف إلى القيمة العقلانية لقاعدة التبادل المشروط؟

إن ذلك «الحل» لمشكلة التبادل المشروط ينقل الصعوبة من مكانها ويغير طبيعة السؤال. فيصبح من الممكن صياغته على النحو التالي: ما الذي يؤكد لي أن الآخرين يقبلون قاعدة التبادل؟ بداهة لاشيء يؤكد لي، إلا إن كانت لدي أسباب تدعوني للاعتقاد بأنهم عقلاء ومنطقيين. لكن السؤال لم

(15) Reiko Gotoh, "Justice and public Reciprocity," in: Dumouchel et Gotoh, éd., *Against Injustice: The New Economics of Professor Sen*, pp. 154-155.

يعد يتعلق بمعرفة ما إذا كان الآخر مستعداً للقبول بالقاعدة إن أنا قبلت بها أيضاً، وإنما بكل بساطة يتعلق بمعرفة إن كان يقبل بها. إن السؤال لم يعد يدور حول معرفة إن كان الآخر مستعد لأن يكون منطقياً بشرط أن أكون أنا كذلك، وإنما يدور حول إن كان الآخر منطقياً. ذلك أن قبول أحد ما للقاعدة لم يعد بمثابة شرط لقبول الآخر لها. لقد أصبح ذلك القبول فعلاً داخلياً، شخصياً، يتخذه كل شخص بشكل فردي. إن قاعدة التبادل عملية معرفية تجعل الفرد في علاقة مع محتوى فكري مستقل، تكمن قيمته بذاته. إن ما يؤسس القاعدة ليس إذن قبول الآخر لاحترامها، وإنما العقلانية «المتأصلة» للقاعدة. وذلك الانتقال يؤدي إلى تلاشي الشرطية ويغير قاعدة التبادل لتصبح قيمة تستمر بذاتها: «المنطقية» أو «الإنصاف».

إن القيم هي محتويات فكرية يفترض أنها تحرك الفاعلين بذاتها. والتعرف على قيمة أو قبولها، كقيمة النزاهة مثلاً، يعني اعتبار النزاهة ذات قيمة بحد ذاتها، بشكل مستقل عن أمر معرفة إذا كان الفاعلون نزهاء، بشكل عام أو بشكل متوسط. وينطبق الأمر نفسه على قيمتيْ الإنصاف أو التضامن اللتين تعتبران بمثابة قيمتين، أي محتويات فكرية مستقلة، لا سلوكيات عقلانية على نحو مشروط. ولأن القيم تقدم لنا كأهداف فكرية، أو مثالية، مستقلة، تستمر بذاتها، وتدفع بنا نحو أفعال معينة دون الأخذ بالاعتبار سلوك الاخرين، فإنها لا تستطيع أن تجلب حلاً لمشكلة التضامن المشروط، أليس كذلك؟ يكتب هانز جوس (Hans Joas) «إن التجربة الفاعلة لمشروعية غير مشروطة للقيمة، تتأكد كأمر مطلق أمام استنتاجات العقل»[16]. وسواء كانت القيم عقلانية أم جمالية أم فكرية، فإنها تشكل أموراً مطلقة تفلت، على ما يبدو، من لعنة الشرطية. إنها تعدّنا على أساس أننا فاعلون مستقلون قادرون

(16) Hans Joas, *The Genesis of Values* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 75.

على التصرف دون الأخذ بالاعتبار سلوك الآخرين. لكن، ترى هل هذه هي الحال فعلاً؟

استبعاد أولئك الذين يستبعدون أنفسهم بأنفسهم

إن اللجوء إلى القيم، اجتماعياً، وليس على مستوى كل فرد فاعل مأخوذ إفرادياً، لا يفلت بسهولة كبيرة من صعوبات التبادل المشروط. حتى وإن فرضت القيم نفسها كأمر مطلق أمام كل فرد، فإنها بالنسبة إلى الفاعلين الآخرين، لا تنهي الشكّ المستمر الذي يقوض التبادل المشروط. وإن التضامن الذي يُعتبر قيمة من القيم، لا يمكن أن يفيد في تأسيس سياسات المساعدة وممارساتها إلا إن تمت مشاركته على نطاق اجتماعي. إن «سموّه» بالنسبة للعلاقات بين الفاعلين، وتكونه باعتباره هدفاً مثالياً صافياً مقدماً إلى الحدس الفكري في تجربة شخصية، لا يغير شيئاً من حقيقة أن فاعليته الاجتماعية الحقيقية تعتمد على أنه شائع لدى الجميع، أو لدى كثير من الأشخاص. يُعتبر التضامن قيمة ربما تجذب كل شخص بشكل فردي، لكن ليس بوسعه أن يولّد مخطط تعاون إلا إن توفر ما يكفي من أشخاص يختارونه بوصفه قيمة من القيم. إن الانتقال إلى القيمة، التي هي عقلانية، أو أخلاقية، أو ثقافية، لا يبدد بسهولة الشكّ فيما يتعلق باستعدادات الآخرين. بيد أن ذلك الانتقال يوحي بطريقة لتبديد الشك. وتقوم تلك الطريقة على تحويل السؤال الأصلي المتعلق بالمستقبل إلى سؤال يتعلق بالحاضر. لم يعد الأمر يتعلق بالتأكد من استعداد الآخر لإظهار نفسه متضامناً في المستقبل نظراً إلى استعدادي لفعل الشيء ذاته، وإنما يتعلق بمعرفة ما إذا كان الآخر يشاركني القيمة نفسها أم لا، قيمة التضامن؟

على افتراض أنه توجد علامة خارجية تشهد على أن الشخص الفاعل يؤيد قيمة من القيم، فسيصبح آنئذ من الممكن الإجابة على السؤال الذي

يهمنا، ويصبح من الممكن معرفة ما إذا كان الشخص الفاعل يشارك في القيمة المنشودة أم لا، وذلك قبل أن يحققها في فعله. إن المشكلة هي إذن في العثور على مثل تلك العلامة، إن كانت موجودة. والحال تلك، فإن أفضل طريقة لحل المشكلة هي تشكيل علامة بوصفها برهان على المشاركة في القيمة المرغوبة. ذلك التشكيل ليس بحاجة لأن يكون رسمياً وشعورياً، لكنه سيكون في الأغلب، للوهلة الأولى على الأقل، نتيجة التقاء عفوي حول بعض السلوكيات أو بعض ملامح الأفراد داخل سكان معينين. على الرغم من أن العلامة تبدو ككاشف لقيم الأفراد، فإنها في الحقيقة، تعمل بوصفها اتفاقاً «يجبر» أولئك الذين يتخذونها. اتفاق هو بالتعريف آلية اجتماعية تحضّر بذاتها. نجد في وسط سكان يوجد فيما بينهم اتفاق، أن الفاعلين يتميزون دائماً باحترام الاتفاق، وإلا فإن الآخرين سيبعدونهم وسيرفضون التفاعل معهم في المستقبل[17]. إن مشكلة التعرف إلى أولئك الذين «يستبعدون أنفسهم بأنفسهم» قد وجدت حلها: إنهم أولئك الذين لا يشاركون في القيم ذاتها التي نتشارك فيها. مشاركة تشهد عليها بعض العلامات الخارجية، التي تم اختيارها تعسفياً كدلالة على أمر المشاركة في القيمة المعنية أو عدم المشاركة فيها. تلك العلامات يمكن أن تكون، على سبيل المثال، الدين، أو اللغة، أو حتى طريقة اللباس. إن أفضل الأمثلة الحديثة على تلك الاتفاقات هي العلامات «السلبية»، مثل الحجاب الإسلامي أو البرقع. من المفترض أن تلك العلامات تشير إلى أن الأشخاص الذين يظهرونها، ليسوا فقط لا يشاركون في القيم ذاتها التي نتشارك فيها، وإنما هم لا يستطيعون المشاركة فيها[18].

---

(17) David Lewis, *Convention* (Harvard: Harvard University Press, 1969); Brian Skyrms, *The Evolution of the Social Contract* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), and Don Ross et Paul Dumouchel, "Emotions as Strategic Actions," *Rationality and Society*, vol. 16, no. 3 (2004), pp. 251-286.

(18) انظر: Paul Dumouchel, "Faut-il interdire la burqa?" *Esprit* (Octobre 2010).

إن التضامن «الشامل» ليس ممكناً إلا داخل مساحة يُستبعد منها أولئك الذين لا يشاركون في القيم ذاتها التي نتشارك فيها، والذين هم بسبب ذلك يستبعدون أنفسهم بأنفسهم. لأن مطلب التبادلية، الذي تصنعه العقلانية المشروطة كظلّ قائم، عاد يلازم التضامن على نحو لا يمكن تجنبه. والتضامن بخلاف الإحسان، ليس ممكناً إلا بين أولئك الذين، بطريقة أو بأخرى، يميزون بعضهم بعضاً بالتضامن فيما بينهم. من أجل ذلك، كتب رولز قولاً فاصلاً:

إن النقطة الجوهرية هي أنه فيما يخص الممارسة السياسية، ما من مفهوم أخلاقي عام يمكن أن يقدم أساساً معترفاً به علناً لمفهوم العدالة، في إطار دولة ديمقراطية حديثة. إن الشروط التاريخية والاجتماعية لتلك الدول يعود أصلها إلى الحروب الدينية التي أعقبت (حركة البروتستانتية)، وإلى التطور اللاحق لمبدأ التسامح، وكذلك يعود أصلها إلى تقدم الحكومة الدستورية والمؤسسات الخاصة بالاقتصاديات الصناعية للسوق على نطاق واسع. تلك الشروط عدلت بشكل جذري متطلبات مفهوم العدالة السياسية الذي أُمكن وضعه موضع التطبيق[19].

إن التبادل المشروط الأساسي في مفهوم رولز للعدالة بوصفه إنصافاً، ليس ممكناً في كل مكان. إذ يرى رولز أنه لا يمكن وجوده وليس له معنى إلا بين أشخاص يدفعهم تاريخ مشترك إلى التشارك في قيم التسامح والعقلانية ذاتها. ومن ذلك التشارك، وذلك الالتحام بقيم التسامح والعقلانية، يُفترض أن التاريخ المشترك للدول المنبثقة من الحروب الدينية، يشكل البرهان على ذلك. وفي النهاية نجد أنه فقط بين الأفراد الأعضاء في الدول التي صاغها

(19) John Rawls, “La théorie de la justice comme équité: Une théorie politique et non pas métaphysique,” dans: *Individu et justice sociale* (Paris: Seuil, 1988), p. 281.

ذلك التاريخ المشترك، يكون من المنطقي قبول قواعد التعاون الاجتماعي العادل، حينما يكون الآخرون مستعدين لفعل الشيء نفسه. وفيما بينهم فقط يكون من المنطقي بالنسبة لفرد أن يفترض أن الآخرين مستعدون لفعل الشيء نفسه، لأنه يعرف أن هؤلاء الآخرين هم مثله.

جدلية العقل والتبادل: التبادل المسبّق

[...] إن رغب رجلان في الشيء نفسه، في حين أنه ليس ممكناً أن يتمتع الإثنان بذلك الشيء، فإنهما يصبحان حينئذ عدوين؛ وفي سعيهما لتلك الغاية (التي هي بشكل رئيس، بقاؤهما، وأيضاً تكون أحياناً فقط متعتهما)، فإن كل واحد يبذل جهده من أجل تدمير الآخر أو السيطرة عليه. من هنا، حيث أن المعتدي لم يعد لديه ما يخشاه إلا القوة الفردية لرجل آخر، يمكن أن نتوقع مع مشابهة الحق، إن زرع أحد ما، أو بذر، أو بنى، أو شغل منصباً مريحاً، أن يأتي آخرون مجهزين بالكامل، وقد وحدوا قواهم، من أجل أن يسلبوا ويخطفوا منه ليس فقط ثمرة عمله، وإنما أيضاً حياته أو حريته. والمعتدي بدوره، يخاطر المخاطرة نفسها تجاه معتد جديد.

بسبب تلك الريبة من أحدهم تجاه الآخر، ما من وسيلة عقلانية أمام أي شخص لكي يحمي نفسه، مثل أن يتقدم الآخرين، بمعنى آخر أن يسيطر، بالعنف أو بالحيلة، على الشخص أو كل الأشخاص الذين يمكن فعل ذلك معهم، إلى أن يصل إلى حد لا يعود يلاحظ فيه وجود أية قوة أخرى شديدة بما يكفي لكي تعرضه للخطر[20].

يرى هوبز، أن العنف ليس أصلياً، وإنما ما يأتي أولاً هو رغبات فردين تتلاقى حول الهدف نفسه، الذي «ليس بالإمكان أن يتمتع الاثنان به. لا

(20) Hobbes, *Léviathan*, pp. 122-123,
أشدد على ذلك المعنى.

عنفي أصلي ولا عنف الآخر أصلي كذلك. إن تعدّي كل فرد يدفعه ويبرره توقع عقلاني باعتداء الآخر. ذلك التبادل المسبق يدفع كل مرء إلى أن يتقدم الآخرين وإلى أن يفعل بالآخر ما يخشى أن يفعله ذلك الآخر به. إن الريبة، أو الشك الذي سيظهره الآخر، أوالسلوك المسبّق يقود كل فرد إلى اللجوء إلى لعنف الذي يخشاه. إن التبادل العنيف، بحسب رأي هوبز، هو أيضاً تبادل مشروط؛ فكل فرد يلجأ إلى العنف لأنه يتوقع أن الآخر مستعد لفعل الشيء نفسه. إن مشكلة التبادل المشروط قد تم «حلها» هنا بمعنى ما. وإن الاستعداد المشروط لكل فرد للعنف قد تفعّل بشكل حتمي، وهذا التفعيل للعنف يجعل التضامن المشروط، الهادف إلى وضع علامات محددة على مستقبل غير محدد، أمراً مستحيلاً.

في الحالة الراهنة، نجد أن ذلك «الحل» لا يستند إلى علامة خارجية تؤدي عملها بوصفها اتفاق، ولا يستند إلى اكتشاف استعدادات داخلية لدى الآخر قد يلغي الشكوك حيال عمله المستقبلي. في الواقع، لم تتبدد تلك الشكوك، وإنما على العكس، إنهاهي التي تدفع كل شخص إلى تفعيل عنف الآخر، الذي وجوده المسبّق يبرر ويعلل البادرة التي يفعّل بها ذلك الشخص استعداد الآخر للعنف. إن الثعبان يعضّ ذيله. وتتحول الشكوك إلى يقين بما هو أسوأ. وفي هذه المرة، كما في حالة التبادل، نحن نواجه علاقة حقيقية بين الفاعلين: العنف. إنها علاقة حقيقية يكون هدفها بالضبط إنهاء المستقبل غير المحدد الذي ينفتح عليه التبادل المشروط. لكن ذلك الانفتاح لا يمكن الحفاظ عليه إلا بفعل يأتي من قوة عليا والتي هي، مع استباقها توقع الجميع، قادرة على حظر العنف، وقادرة في الوقت نفسه على طمأنة الفاعلين بأن الآخرين يتشاركون معهم القيم نفسها، والاستعداد العقلاني نفسه فيما يخص التضامن المشروط. من أجل ذلك، فإن الاستباقات العقلانية للفاعلين لا تستطيع أن تنفذ إلى التبادل المشروط في الإنصاف إلا في ظلّ احتكار العنف

الشرعي. والإقصاءات وحدها التي تجعل ذلك الاحتكار ممكناً هي التي تستطيع تغيير هيئة العقلانية إلى «وجه آخر للعنف».

العدالة الاجتماعية والإقليم

إن العدالة الاجتماعية كما نعرفها، أي الإنصاف الذي نفهمه كتبادل مشروط، ليس لها مكان إلا في المجتمعات الحديثة، لأنها تفترض تلاشي الجماعات التي هيكلتها روابط التضامن والعداء، وذلك في داخل الحيز الذي يفترض أن تظهر فيه تلك العدالة. إن التخلي عن روابط التضامن تلك، يجعل العدالة الاجتماعية أمراً ضرورياً، وإلغاء واجبات العنف يجعل العدالة تلك ممكنة. وتفترض العدالة الاجتماعية ذاك الحائز على احتكار العنف الشرعي والنظام الإقليمي الذي يفرضه. إن العدالة الاجتماعية تفترض فاعلين لا تربطهم في جماعات، التزامات التضامن المتبادلة. والتضامن المشروط ليس له معنى إلا في عالم تتوقف فيه التزامات التضامن عن أن تكون قسرية لكي تفسح المجال أمام اللا مبالاة التي تترك كل فرد لمصيره.

والحال تلك، نحن نشهد اليوم تدمير النظام الإقليمي الذي ترتكز عليه العدالة الاجتماعية. إن عمومية الحرية، والمساواة، والأخوة، كذلك عمومية الشيوعية («أفراد طبقة البروليتاريا من جميع بلدان اتّحدوا») تبدو أنها تشكك من جديد في النظام الإقليمي، لأنها تنتهك الحدود التي تبني النظام الاقليمي. في حقيقة الأمر، كلتا الحركتين تؤديان إلى إعادة صياغة لذلك النظام، وتكوين أقاليم خاصة وقاصرة على بعضهم بعضاً، من أجل مختلف الشعوب أو من أجل الطبقة العاملة. لقد ارتكزت تلك الأسس الجديدة للإقليم على «تجاوز» الأمم وعلاقة «أصدقاء»- «أعداء» التي تجمع بينهم وتفصل بينهم في آن واحد. استلزمت تلك الأسس وجود دائرة العداوة، متجاوزة دائرة المحنة البسيطة. بعد كل هزّة للنظام الإقليمي، كان يتطلب

إعادة ثباته «حيّزاً» تظهر فيه علاقة العداء أقل تقييداً من العلاقة التي تتناوئ فيها الأمم. لقد كان ذلك «الحيّز» إما المستعمرات، وحكومات الوصاية، والفضاء الحر لـ «غير الأمم»، أو المواجهة المطلقة بين العالم الحر والكتلة الشيوعية. وإن التأسيس الجديد للنظام الإقليمي قد تطلب على الدوام إنشاء مجال صراعات عززت علاقة «أصدقاء»- «أعداء» بين الأمم. إن العولمة وانهيار الأنظمة الشيوعية يؤشران على تلاشي ذلك الحيز الخارجي (ترى هل هو تلاشٍ نهائي؟). من أجل ذلك، فإنهما يؤديان إلى هدم النظام الإقليمي، وإلى ظهور عدو داخلي جديد، هو الإرهاب، الذي يدل على إخفاق التنظيم المؤسساتي خارج الإقليم الذي يتشارك فيه «الأصدقاء» الأشكال الأكثر تطرفاً في علاقة العداء.

تهشم ثنائية «أصدقاء»- «أعداء»

إن سقوط جدار برلين والاتحاد السوفيتي دلّ على تلاشي حيز العداء الموروث من الحرب العالمية الثانية. والمناوئة النموذجية بين الشرق والغرب قد أفسحت في المجال لتحطم علاقة العداء، أي علاقة العداوة القصوى. وذلك التحطم لا يتجلّى فقط في تكاثر أسلحة الدمار الهائل، وإنما يتجلى بشكل خاص في حقيقة أن النزاعات المختلفة، التي كانت تحدث في داخل الدول أو فيما بينها، أصبحت الآن تتملص من خصومة فائقة تحدد مكانها وتحددها تحديداً دقيقاً. من ذلك الاضطراب الذي تتسم به علاقات العداء المعاصرة التي تدل على صعود المطالب المتخصصة والتعددية الثقافية ورجوع الأديان باعتبارها محركات سياسية، وحقيقة أنه أصبح في أماكن كثيرة من الصعب أكثر فأكثر تمييز الجماعات السياسية عن العصابات الإجرامية. تلك التعددية وذلك الاضطراب أشياء جديدة في ذاتها وحسب، لكننا فقدنا القاعدة التي أتاحت تنسيق ذلك المزيج من المواجهات، وفرضت لغة مشتركة على العناصر الفاعلة.

هذا التفجر في علاقة العداء لا يمكن فصله عما يسمى بالعولمة. إنه بمعنى ما، يشكل بعدها السياسي. وهكذا، فإن صفة جوهرية للعولمة، واضحة ولا يمكن ملاحظتها عموماً، هي غياب الحيز الذي هو خارج عنها. لا يوجد مكان يتجاوز العولمة ويفلت من قوانينها وقواعدها. إن العولمة هي بالتعريف، لا حدود لها، وليس لها حدّ فاصل يشير إلى أين تنتهي. إنها تنكفئ على نفسها مثل الكرة الأرضية متخذة شكلها واحتوتها كلها بأكملها.

لقد كان الخارج حتى يومنا هذا، هو المكان الذي يعيش فيه «الآخرون»، الذين هم ليسوا «نحن». ليس من المهم كثيراً معرفة من هم في الحقيقة، طالما أنهم ليسوا «نحن». إن الخارج بالدرجة الأولى يشير إلى انفصال في الحيز المكاني بصيغته التي شكلها النظام الإقليمي. والخارج يتعارض مع الداخل، حيث لا يسكن أولئك الذين هم ليسوا «نحن»، إلا مصادفة، بموافقة منا ولفترة محدودة فقط. ذلك هو الأمر الأول الذي غيرته العولمة، إذ أصبح «الآخرون» اليوم بيننا. لقد أنهت العولمة التوافق بين التقسيمات السياسية، والاجتماعية، والثقافية من جهة، وبين المسافة في الحيز المكاني من جهة أخرى. لم يعد صحيحاً أن أولئك الذين هم ليسوا «نحن»، يسكنون في أماكن أخرى. لقد أصبحنا من اليوم فصاعداً نتشارك الحيّز المعولم نفسه، الذي نحن فيه مندمجون نوعاً ما. في واقع الأمر، سيكون من غير الدقيق الاعتقاد بأنه فيما مضى كانت الاختلافات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية المهمة تتوافق على الدوام مع اختلافات الأمكنة. إن ما أصبح مستحيلاً في داخل العولمة، هو نزع فتيل الأزمة بالدعوة إلى تجانس أساسي يطال الاختلافات الموجودة بيننا.

إن المشكلة ليست مشكلة مجرد وجود «آخرين» بيننا، مهاجرين اقتصاديين، عمال أجانب، لاجئين سياسيين. إن العالم «المعولم» هو بالتأكيد

عالم عالمي، لكن ذلك ليس بأمر جديد تماماً. ما قد اختفى هو القدرة على توحيد تلك الاختلافات وغيرها، مثل التوجهات الجنسية، التمايز بين الجنسين، الأصل العرقي واللغوي، الانتماء الديني، في هوية أساسية تندرج ضمن الحيز المكاني. إن توافق الاختلافات السياسية، والاجتماعية، والثقافية «وثيقة الصلة» مع الابتعاد المكاني، لا يمكن فصله عن مفهوم الإقليم، ووجود تعدد أقاليم حصرية وما هو أبعد من علاقاتهم. وهذا ما أوضحه تماماً برتراند بادي (Bertrand Badie) حينما قال إن العولمة تتلاءم مع نهاية الأقاليم[21]، أو على نحو أدق، تتلاءم مع نهاية الإقليم باعتباره شكل تنظيم سياسي واجتماعي، سواء على المستوى الوطني أو الدولي.

الإقليم

يمكننا الاعتقاد للوهلة الأولى، بأن إقليم دولة ما يُختزل في حيز مكاني (جغرافي) يمارس سلطته فيه. كل التنظيمات السياسية تجد استمراريتها في الحيز المكاني، فيبدو بالتالي أن الأقاليم لا بد أنها موجودة منذ وجود تلك التنظيمات، إن لم يكن بعدها[22]. لكن ما هو على المحكّ في الإقليم كما شكلته الدولة الحديثة هو علاقة اجتماعية وسياسية في الحيز المكاني الذي لا يوجد دائماً ولا هو موجود في كل مكان. حتى وإن كان صحيحاً أن تنظيماً سياسياً يتجلى بالضرورة في الحيز المكاني، فذلك لا يستتبع أن يجبر على إقامة علاقة خاصة، أو مميزة، مع أي جزء من ذلك الحيز. لذلك فإن ناديًا، أو جماعة مهنية، أو نقابة، وكل نظام تحالفات يعمل في كل مكان ويلتقي فيه عدد كبير من أعضائه، مثل الماسونية أو شبكة إرهابية، لا يقيمون جميعهم علاقة سياسية خاصة مع هذا الجزء أو ذاك من الحيز

(21) Bertrand Badie, *La fin des territories* (Paris: Fayard, 1995).

(22) Robert Ardrey, *The Territorial Imperative* (New York: Kodansha, 1997).

المكاني. وهذا الأمر صحيح أيضاً بالنسبة للتنظيمات السياسية التي ترتكز على روابط التضامن العائلي أو العرقي. تلك الروابط تعمل كمبدأ تجميع «للأصدقاء» في وجه «الأعداء»، وبشكل مستقل عن كل إقليم. الأمر الذي يسمح لتلك التجمعات بالتكيف مع التحولات الجذرية للواقع الاجتماعي والاقتصادي، وببقاء التكوينات السياسية التي ينبغي السماح بها. وهكذا في بلدان عديدة خرجت من ربقة الاستعمار، يبقى التضامن العرقي أو القبلي قوة مفزعة لا يمكن لدولة تجاهلها إلا على مسؤوليتها، على الرغم من انتقال عدد كبير من أفرادها من الريف إلى المدينة، وتحولهم من فلاحين إلى موظفين صغار أو تجار، أصحاب معاشات أو عمال. إن كيانات سياسية مشابهة هي غير مرتبطة بأي إقليم معين أو حيز مكاني. وأداء وظيفتها مستقل عن المكان. وواقعها كتشكيلات سياسية ينبثق من العلاقات بين أعضائها لا من المكان الذي توجد فيه.

على النقيض، نجد أن إقليم دولة حديثة هو جزء من الحيز المكاني الذي تقيم معه تلك الدولة علاقة سياسية مميزة. وتلك العلاقة السياسية تحول امتداداً جغرافياً محدداً إلى حيِّز يتّسم ببعض الملامح المشتركة بين جميع الأقاليم. **أولاً**، إن إقليم دولة حديثة يكون متواصلاً، بمعنى أن كل جزء من الإقليم يتاخم الجزء الآخر منه، ما عدا بعض الاستثناءات النادرة التي أثبتت غالبيتها أنها غير مستقرة[23]. ما من شيء يفصل جزءاً من إقليم دولة عن جزء آخر من الإقليم نفسه. كل أجزاء أو تقسيمات الإقليم يلامس بعضها الآخر، والانتقال من جزء إلى آخر لا يستتبع أي اختلاف نوعي بالنسبة للعلاقة مع الإقليم. **ثانياً**، إن أقاليم الدول المختلفة تقتصر على بعضها البعض، في

(23) على سبيل المثال، باكستان قبل الحرب الأهلية التي أدت إلى تأسيس بنغلادش أو ألمانيا بين الحربين العالميتين، في الوقت الذي كان يفصلها عن بروسيا الشرقية ممر دانتسيغ (مدينة ميناء في بولندا).

حين أن المكان نفسه يمكن أن يكون مقدساً بالنسبة لأكثر من دين. فعلى سبيل المثال، نجد أن القدس مكان مقدس بالنسبة للإسلام واليهودية، لكن مدينة القدس لا يمكن أن تكون جزءاً من أرض إسرائيل وأرض المملكة الأردنية في الوقت نفسه. إن الأقاليم تتباعد عن بعضها بعضاً بشكل متبادل. إنها خارجية إزاء بعضها بعضاً، مثل أجزاء الحيز الإقليدي. ثالثاً، إن الإقليم موحَّد الخواص بمعنى أن ما من جزء من الإقليم هو «إقليم» أكثر من جزء آخر. إن الألزاس واللورين يشكلان جزءاً من أراضي فرنسا، بقدر ما تشكله باريس أو تورين. ويمكن أن نجد هناك اختلافات اقتصادية أو ثقافية أو لغوية أو عرقية مهمة بين مختلف مناطق بلد ما، إلا أن كل منطقة تشكل جزءاً من إقليم قومي مثل أي منطقة أخرى.

تلك الملامح المميزة للإقليم تعكس العلاقات السياسية النموذجية للدول الحديثة. ويمكن أن يُنظر إلى احتكار العنف الشرعي على أنه شكل لاستمرارية السلطة السياسية. إنه يعني ممارسة السلطة السياسية دون انقطاعات أو ثغرات، ودون إيقافات ولا بدايات من جديد. وإن سلطة الدول الحديثة ليست سلطة عليا وحسب، بمعنى أنه لا توجد قوة بوسعها أن تعارضها في داخل المجتمع، وإنما هي أيضاً ذات سلطة مطلقة. وهذا يعني أن كل سلطة محلية أو تابعة ليس لها وجود إلا في ظلّ سلطة الدولة التي تنشئها. وإن المساواة الشكلية لجميع المواطنين هي المعادل السياسي لوحدة خواص الإقليم. وكما أجزاء الإقليم، نجد أن المواطنين لهم قيمة متساوية فيما بينهم وجميعهم لهم القيمة نفسها. ويُنظر غالباً إلى أن تلك المساواة الشكلية بين المواطنين غير كافية، وهذا أمر صحيح بالتأكيد. لكن ذلك النقد لا ينبغي تأويله، كما هي الحال في الماضي، على أنه يتضمن رفضاً للمساواة الشكلية. على العكس، إن ذلك النقد يعتمد على ما تعد به وتستلزمه المساواة الشكلية.

إن أجزاء حيّز رياضي يمكن أن تماثل بعضها بعضاً فعلاً. لكن لا ينطبق الأمر نفسه على البشر (أو على أجزاء حيّز جغرافي). في كلتا الحالتين، نجد أن المساواة (أو وحدة الخواص) لا يمكن أن تكون إلا شكلية (أو مجازية). إن الفاعلين في المجتمع هم مختلفون، بحسب عدة أبعاد متميزة. والمساواة الشكلية هي قرار سياسي بألا يؤخذ بالحسبان، في أوضاع معينة وفي مجالات محددة، بعض الاختلافات الموجودة بين الأفراد. ويمكن أن يتم فهم نقد المساواة الشكلية على أنه متعلق بخلافات حول الأهداف الخاصة التي من أجلها لا يؤخذ بالحسبان الاختلافات الهامة بين الفاعلين أو المجالات التي ينبغي أن تكون المساواة ممنوحة فيها. وهكذا، من أجل ما يخصّ حق التصويت أو الترشح، فنحن لا نأخذ بالحسبان اختلافات الدخل أو التربية، أو الجنس، أو التوجهات الجنسية، لكننا نأخذ بالاعتبار عمر الأشخاص وسجلهم القضائي. إن المساواة كما هي متحققة في داخل مجتمع محدد، هي على الدوام محصلة جدال سياسي. وأيّ اختلافات بين الفاعلين لن تؤخذ بالحسبان، من أجل أي نهاية وفي أي ميدان، يعتمد ذلك على علاقات القوة داخل الدولة والتطور السياسي. إن الدولة الحديثة هي المؤسسة التي بفضلها يصبح «خيال» المساواة حقيقياً إلى حد ما، لكن فقط في داخل إقليم محدد، ومن أجل أولئك وحدهم الذين يحافظون في هذا الإقليم على علاقة «انتماء» معينة وخاصة.

الانتماء: الإقليم والثقافة

إن الانتماء يُعبّر عن نفسه قبل كل شيء بعلاقة قانونية: المواطنية. إنها علاقة سياسية تحددها الصلة بالحيّز، أي مكان الولادة. تلك العلاقة لها أيضاً بعد ثقافي يحتمل أن يدخل في تعارض مع التحديد المكاني للمواطنية، والذي يمكن أن يكون له أحياناً أفضلية عليها. إن أولئك الذين

يشتركون في الثقافة نفسها يُنظر إليهم على أنهم «ينتمون» إلى الإقليم نفسه، ويسهل أكثر أن تمنح المواطنية «للأجانب» الذين يشتركون في اللغة نفسها، أو الدين نفسه، أو الذين انبثقوا من الجماعة العرقية نفسها لغالبية المواطنين. لكن، من الناحية التاريخية، فإن الذين يشغلون الإقليم نفسه «يُجلبون» إلى التشارك في الثقافة ذاتها. وهذا يتم أحياناً عن طريق الطرد أو إفناء الأقليات السكانية، كما تشير إلى ذلك هيذر راي[24] (Heather Rae). غالباً ما تكون تلك المجانسة الثقافية نتيجة لسياسيات الهضم، أو التثقيف السياسي، أو قمع اللهجات المحلية، أو لغات الأقليات. لكن في جميع الحالات، إن السكان الذين يعيشون داخل ما قد أصبح إقليماً في دولة حديثة، فرنساً مثلاً، قد أصبحوا «متجانسين» بفضل سياسات واضحة. إن العلاقة بالإقليم تتقدم على الانتماء الثقافي الذي يشكل شرط تلك العلاقة.

ويعتمد التجانس بين المواطنين دائماً على بعض الأبعاد فقط، مثل الدين، أو العرق، أو اللغة، أو الثقافة، وهي أبعاد يتم «اختيار» جعل السكان متجانسين بحسبها. إن ثقافة أمة هي نتيجة تلك الخيارات. والتجانس مثله مثل المساواة، يعتبر «خيالاً»، بما أن السكان هم بالضرورة لا متجانسين في عديد من الأبعاد الأخرى، مثل الملكية أو المهنة. إن التجانس والثقافة المشتركة، مثل المساواة الشكلية، كلها تتجاهل اختلافات كثيرة مهمة بين الأفراد، مثل الاختلافات في الدخل أو التربية. تلك الاختلافات تُعتبر كما لو أنه ليس لها أي تأثير بالنسبة إلى «ما هو مهم»: أن يكون المرء فرنسياً، أو أميركياً، أو يابانياً.

يتطابق الإقليم مع المجال الذي تمارس فيه الدولة سلطتها القضائية

(24) Heather Rae, *State Identities and the Homogenization of Peoples* (New York: Cambridge University Press, 2002).

الحصرية، لكنه في الواقع مؤسسة دولية، تنظيم رسمي يضفي طابع المؤسسة على ثنائية «أصدقاء»- «أعداء». من أجل ذلك، لا يمكن أن يوجد إقليم وحيد، وإنما فقط أقاليم متعددة يستبعد أحدهما الآخر، مجتمع دولي. والأقاليم تحدد نموذجاً معيناً للعلاقات بين الدول، تلك العلاقات التي ترتكز إلى الحدود التي تعين أجزاء الحيز السياسي الحصرية. وترغب الدول بسلطة قضائية حصرية على إقليمها، كما لو كان ثمة شيئاً ما ينبثق بشكل جوهري عن سلطاتها وسيادتها. بيد أن الحدود ليست حقيقية وليس لها معنى إلا حينما تعترف بها الدول الأخرى. وإن الميزة الأساسية للنظام الإقليمي هي أنه يتضمن وجود تعددية دول تكون متساوية بشكل رسمي، بمعنى أن كل دولة تعترف بسيادة حصرية لكل دولة أخرى على قسم من الحيّز. ويوجد إقليم كل دولة، يكون احتكارها للعنف الشرعي على ذلك الإقليم، فقط حينما تعترف به وتقبله الدول الأخرى. وتوجد خارج إقليم دولة ما أقاليم أخرى، أي أقاليم دول أخرى، لها الوضع نفسه والميزات ذاتها.

إن تعددية الأقاليم تلك، أمر جوهري للنظام السياسي الحديث. والمسير على تخوم إمبراطورية ما، التي وراءها تجول القبائل الهمجية، يحدد حدود الإمبراطورية كمكان مقدس في عالم عدائي ومجهول إلى حد بعيد. أما الحدود فهي على النقيض، تفصل الدول عن بعضها بعضاً، تلك الدول التي هي متساوية رسمياً وتشكل مجموعة كيانات سياسية تتمايز عن بعضها بعضاً.

تلك المجموعة من الأقاليم تشكل أسلوباً خاصاً في إضفاء الطابع المؤسساتي على علاقة «أصدقاء»- «أعداء»، التي صفتها الجوهرية هي مطابقتها مع التميز بين داخل الإقليم وخارجه. ليس جميع أولئك الذين

يعيشون خارج الإقليم هم «أعداء»، أو أنهم كذلك دوماً. وإنما بالأحرى أولئك الذين يعيشون في الداخل هم «أصدقاء». واللجوء إلى العنف فيما بينهم هو عمل غير مشروع. إن النزاعات التي تعترضهم ينبغي حلها باللجوء إلى طرف ثالث، أي حُكم يقبلون الخضوع له. تلك هي «الصداقة» بين جميع المواطنين التي ينصب اهتمام العدالة الاجتماعية على تحقيقها. ولا يمكن فصل ذلك التصنيف للصداقة والعداوة السياسيتين عن المساواة والتجانس بين المواطنين. إن المساواة الشكلية وتجانس ثقافي معين يشكلان السمات الطبيعية للدول التي يكوّنها احتكار العنف الشرعي على إقليم محدد.

«الحرب ضد الإرهاب»

إن القول بوجود «أعداء» بيننا يعني، في الحيّز الذي أرسى سِلمه احتكار الدولة للعنف الشرعي، أنه توجد جماعات تعتبر نفسها مخوّلة باللجوء إلى العنف ضد جماعات أخرى ترى أنها «عدوة» لها. نحن نسمي اليوم أولئك الأعداء في الداخل باسم «الإرهابيين». وهكذا، فإن «الحرب ضد الإرهاب» التي تشنّها الدول الغربية هي علامة على انتهاء النظام الإقليمي. تلك الحرب ليست فقط رداً على التشكيك باحتكار الدول الغربية للعنف الشرعي. وإنما تلك الحرب تشارك، في الواقع، في هدم ذلك الاحتكار وفي ظهور أساليب جديدة في إدارة العداء والتضامن، وتتجلى تلك الأساليب قبل كل شيء، في اختفاء الحروب بالشكل الذي تعلمنا أن نتعرف عليها فيه. والمقصود بذلك إما النزاعات المسلحة بين الدول ذات السيادة، وإما الحروب الأهلية: مواجهات تتناوئ فيها فصائل فيما بينها للسيطرة على احتكار العنف الشرعي. وفي هذين الشكلين، تكون الحرب حدثاً ذا فترة محدودة، له بداية ونهاية واضحتيْ المعالم. ويكون هناك منتصرون وخاسرون، وما إن تنتهي الحرب حتى يعود السلام. والحال تلك، فإن كثيراً من المؤشرات تدل على أن النزاعات المسلحة من هذا النمط هي في طريقها إلى الزوال، لتحلّ

مكانها ما سماه فريدريك غرو (Frédéric Gros) بـ «حالات العنف»[25].

وأشارت آن هيروناكا (Ann Hironaka) في كتابها *Neverending Wars* («حروب بلا نهاية»)، إلى أنه ومنذ عام 1944، ازداد عدد الحروب الأهلية في العالم على نحو دراماتيكي. وما ازداد أيضاً، عدد النزاعات التي تحدث بشكل متزامن، مما يدل على أن العداءات يطول أمدها أكثر فأكثر[26]. لكن تلك النزاعات التي تطول أحياناً إلى حد بعيد جداً، لا تعد بمثابة «حروب أهلية» على الإطلاق، لأن المقاتلين لا يهدفون فقط إلى الاستيلاء على سلطة الدولة، أو الاحتفاظ بها. إن الصراع يتواصل، حتى وإن تم تحقيق ذلك الهدف. وهذا يعني، أنه في تلك النزاعات، ما من أحد ينجح في الظفر باحتكار العنف الشرعي. في الحقيقة، لم يعد ذلك هو جوهر الأمر في غالب الأحيان.

لنأخذ على سبيل المثال أفغانستان. بدأت «الحرب الأهلية» فيها في عام 1978. في السنة التالية، اجتاحها الاتحاد السوفيتي. واستمر احتلاله لها عشر سنوات لم تتوقف المعارك خلالها أبداً، واستمرت بعد رحيل جحافل الجيش الروسي. بعد ذلك، وحتى بعد استيلاء «طالبان» على كابول، ومصادرتهم لمعظم الإقليم الأفغاني واعتراف المجمموعة الدولية بنظامهم، تواصل الصراع، وبقيت ناره موقدة في بعض المناطق عام 2001. حينذاك تم اجتياح أفغانستان من جديد، لكن من جانب الأميركيين هذه المرة، الذين كانوا يأملون في القبض على ابن لادن وتدمير القاعدة. واليوم، نجد أن كلاً من ألمانيا، وفرنسا، وكندا، وإنجلترا، وإيطاليا، وبولندا،

(25) Frédéric Gros, *Etats de violence*: *Essai sur la fin de la guerre* (Paris: Gallimard, 2007).

(26) Ann Hironaka, *Neverending Wars: The International Community, Weak States, and the Perpetuation of Civil War* (Harvard: Harvard University Press, 2005).

والولايات المتحدة، لهم جنود في أفغانستان. وقد طلب الناتو منذ فترة قريبة من دوله الأعضاء التزاماً طويل الأمد، لأن الصراع ليس قريب النهاية، كما أننا نشهد معاودة هجمات «طالبان» وحلفائها.

أكثر من ثلاثين سنة مضت، منذ عام 1978، إنها فترة طويلة مقارنة بحياة كاملة: ولادة، نمو، زواج، إنجاب أولاد، ثم الموت... وكلها تجري في غمرة القتال. حياة بأكملها في «حرب». إن صراعاً كهذا لا نهاية له ليس حرباً، وإنما «حالة عنف». وفي مثل هذا الوضع، لا يشكل العنف وسيلة من أجل هدف خاص، وسيلة سيتم التخلي عنها ما إن يتم بلوغ ذلك الهدف. إن العنف لم يعد ينسجم مع زمن الأزمة والقرار؛ إنه يشكل واقعاً مستمراً.

يوجد اليوم مناطق عديدة يبدو أنها وقعت في مثل «حالات العنف» تلك، على سبيل المثال: فلسطين، العراق، أفغانستان، الصومال، باكستان، الكونغو، وكولومبيا، ونحن نسمي فقط بعض الأماكن التي يبدو فيها أن العنف قد تم تحويله إلى أسلوب حياة. إن حالات العنف تلك ليست حروباً أهلية ولا مواجهات بين أمم ذات سيادة، إنها ليست حروباً كالتي نعرفها، لكن العنف المتحول إلى شكل حياة، ليس هو كذلك فقط بالنسبة لبعض الجماعات أو بعض الأفراد، مثل المرتزقة، أو التنظيمات الإجرامية، أو العصابات المسلحة غير النظامية، وإنما بالنسبة لمناطق وشعوب بأكملها. في الواقع، حالات العنف تلك لا تخصّ غالباً دولة أو بلداً بأكملهما حينما تصيبهما، لكنها تقتصر على بعض المناطق المعينة، المتاخمة لجزء من إقليم الدولة وحسب. وحول تلك المناطق وخارجها، تستمر الحياة تقريباً «كالمعتاد».

ويمكن أن تلعب أيضاً مناطق العنف المحصورة تلك دوراً اقتصادياً مهماً أو أن تكون ذات قيمة استراتيجية كبيرة[27]. إضافة إلى ذلك عموماً،

(27) كما كانت حالة أفغانستان على الأرجح لفترة طويلة، حيث كان جوهر الأمر بالنسبة =

تشارك نماذج مختلفة كثيرة من الجهات الفاعلة في علاقات العداء: القوات الحكومية (ووحدات شبه عسكرية رسمية إلى حد ما)، أو مقاتلون متمردون، أو شركات أمنية خاصة، أو أمراء الحرب المحليين، أو قوات عشائرية، أو جنود قادمون من بلدان مجاورة، أو أفراد قوة دولية لحفظ السلام. تلك القائمة التي لا نهاية لها من نماذج الجهات الفاعلة المنخرطة في تلك النزاعات، تُبرز بجلاء صفتين مهمتين لحالات العنف.

الصفة الأولى هي تدويل تلك الحالات. إذ من النادر جداً أن يقتصر المشاركون في النزاع على مواطني دولة واحدة. في أغلب الأوقات، تلعب تلك العناصر الأجنبية والتأثيرات الخارجية دوراً مهماً في تطور النزاع، وهي السبب الرئيس في إطالته(28). والصفة الثانية هي وجود جهات فاعلة غير حكومية، أي قوات المتمردين بالطبع، لكن هناك أيضاً الشركات الأمنية الخاصة، والمؤسسات الكبرى التي في غالب الأحوال، تجذب إليها الجريمة المنظمة(29). في الواقع، غالباً ما يكون من الصعب التمييز بين الصراع السياسي والنشاطات الإجرامية على مستوى واسع، حيث أن المتمردين يطورون في الغالب، نشاطات إجرامية لتمويل معركتهم. وبالنتيجة، لا يبقى النصر أحياناً هو الهدف المنشود. إنما يتحول الصراع إلى مشروع اقتصادي ذي نمط خاص. ويصبح العنف وسيلة من أجل احتكار

= للأميركيين تأسيس نظام معادٍ للروس وإيران معاً.

(28) ترى آن هيروناكا أن الحروب الأهلية التي تتدخل فيها دول أخرى تستمر، من دون حدود، زمناً أطول من الحروب التي لا يحصل فيها تدخل بين الدول: Hironaka, *Neverending Wars: The International Community, Weak States, and the Perpetuation of Civil War*, p. 51.

(29) Paul Richards, "Emotion at War: Musicological Approach to Understanding Atrocity in Sierra Leone," in: Susannah Radstone, Corinne Squire et Amal Treacher, éd., *Public Emotions* (London: Palgrave, 2007), pp. 62-84, and Loretta Napoleoni, *Terror Incorporated* (New York: Seven Stories Press, 2005).

إنتاج المخدرات أو تجارتها، والاتجار بالألماس أو التهريب بكافة أنواعه. وشيئاً فشيئاً، يندمج الصراع في الاقتصاد العالمي. وطالما أن العنف يبقى محصوراً ببعض المناطق، ولا تتجاوز العداوات الخارج بشكل مفرط، فإن مواصلة الصراع يمكن أيضاً أن تخدم مصالح جماعات أخرى غير مصالح أولئك المتمردين الذين تحولوا إلى مقاولين. ومواصلة الصراع تلك، يمكن أن تتيح أيضاً للبعض، مثلاً في الجيش، أن يحتفظوا بالسيطرة على سلطة الدولة.

إن حالات العنف تشكل ثقوباً في نسيج العلاقات الدولية وفي مناطق الأمم المختلفة. ثقوب يمكن أن تُمزج تماماً مع الاقتصاد العالمي[30]. بالمحصلة، نجد أن تلك النزاعات لا تشكل حوادث ولا شذوذاً. وإنما هي بالأحرى تمثل جانباً من الوجه الجديد للنظام الدولي. إن تعبير «حرب ضد الإرهاب» يشير إلى أن القوى العظمى قد قبلت اليوم، على نطاق واسع، ذلك التحول في المشهد الدولي.

الإقليم والملاذات الآمنة

إن إعلان الحرب على الإرهاب ليس عملاً رسمياً، أي فعلاً قانونياً دولياً. ذلك «الإعلان» لا يستحدث مسؤوليات أو التزامات قانونية خاصة. إن الحكومة الأميركية لا تعترف بالإرهابيين بوصفهم مقاتلين أعداء، ولا تمنحهم حمايات معاهدة جنيف. إنها ترفض أن ترتبط بأنظمة القانون الدولي في علاقاتها مع الإرهابيين، وتخرجهم، قدر الإمكان، من القانون الوطني الأميركي. وفي مختلف الدول الصديقة أو المعادية لها (مع موافقة السلطات المحلية أو بدون تلك الموافقة)، تقوم بخطف أفراد يشتبه بعلاقاتهم بالإرهاب، أو بأن لهم صلات مع الإرهابيين، وتأخذهم

(30) المصدر نفسه، ص 143–224.

إلى دول أخرى يمارس فيها التعذيب. أي أنها تستغل لمصلحتها الأنظمة والممارسات المختلفة الموجودة في مناطق أخرى، مما يشبه بعض الشيء ما تفعله الشركات الدولية حينما تستفيد من الفرص التي تقدمها التشريعات المختلفة بخصوص العمل أو حماية البيئة. إن الحكومة الأميركية تنتهك المجال الجوي للدول المستقلة من أجل مهاجمة إنشاءات الإرهابيين (أو التي تعتقد أنها كذلك)، في أي مكان توجد فيه. باختصار، إن الحرب على الإرهاب لا تعترف بالأساس الشرعي للحدود الموجودة بين الدول. إنها تُظهر ثنائية «أصدقاء»- «أعداء» مختلفة وأكثر تطرفاً.

ربما يكون من السذاجة الاعتقاد بأن الحكومة الأميركية هي الوحيدة التي تتبنى تلك الممارسات، أو أن تغيير رئيس الولايات المتحدة سيكون كافياً لوقف تلك الممارسات. إن فرنسا في أفريقيا، وإنجلترا في أفغانستان، وإسرائيل في الدول العربية، وروسيا في الجمهوريات السوفيتية سابقاً المجاورة، ورواندا في جمهورية الكونغو الديمقراطية، كل الدول القادرة على التدخل خارج حدودها، ولديها أسباب لفعل ذلك، تلجأ إلى ممارسات مشابهة تقريباً.

إن الحرب على الإرهاب لا تعترف ببنية المجتمع الدولي المكوّن من دول مستقلة تفصل بينها حدود واضحة. والنطاق الذي تجري داخله تلك «الحرب» ليس نطاق الأقاليم. إنه نطاق لا يتألف من أجزاء خارجية بالنسبة إلى بعضها بعضاً. إنه ليس متجانساً ولا موحد الخواص. ذلك النطاق مقسم بين «نقاط ساخنة»، موسومة بالعنف والنزاعات، وأخرى أكثر «برودا»، حيث يهيمن، إلى حد ما، النظام والسلام. وإن الهدف الرئيس لأولئك الذين يقودون «الحرب ضد الإرهاب» ليس إحلال السلام مجدداً في تلك الأماكن «الساخنة»، وإنما تأسيس ملاذات آمنة، أي نطاقات محمية هي بمنجى من العنف.

إن التنظيم الجديد للنطاق الدولي: ملاذات آمنة محمية، وعالم خارجي متروك للفوضى، يتسم بسمة كسرية. في النطاق الذي نعيش نحن فيه تظهر البنية نفسها في نطاقات عديدة أو في مستويات مختلفة. مثلاً، وعلى أصغر نطاق، أو بدرجة دقة أعلى، توجد المنطقة الخضراء في بغداد حيث يسود أمان نسبي مقارنة ببقية المدينة. وفيها نجد أن الاعتداءات، والخطف والاعتقالات التعسفية هي أقل ندرة بكثير. وحتى أننا نجد فيها بعض الصحفيين الغربيين. وعلى نطاق أوسع بكثير، هناك «القلعة الأميركية»، التي تحميها تقنيات كشف الهوية بالمقاييس الحيوية، وأنظمة هجرة صارمة، وشروط دخول أشد صعوبة على الدوام، فضلاً عن كمية المعلومات الشخصية الهائلة بخصوص مواطني الدول الأخرى الذين يدخلون الولايات المتحدة، أو الذين هم فقط يحلّقون فوق الأراضي الأميركية[31]، إننا نجد تكرار الانفصال نفسه بين نطاق محمي وعالم خارجي متروك للفوضى إلى حد ما. وعلى مستوى متوسط بين هذين المثالين المتطرفين، يقع على سبيل المثال، جدار إسرائيل الذي شيدته للدفاع عن أراضيها من الهجمات الانتحارية، أو كيلومترات السياج الحديدي الذي يفصل الولايات المتحدة عن المكسيك، بهدف منع دخول المهاجرين غير الشرعيين القادمين من أمريكا اللاتينية. وعلى أصغر نطاق، نجد المجموعات السكانية المحاطة بالجدران المطوّقة، وحتى أحياناً المحاطة بالأسلاك الشائكة، والتي يحميها حراس أمن خاص، في المدن التي يُفترض أن يسود فيها النظام والقانون؛ أو حتى في أحياء كاملة، حيث لايستطيع أحد أن يدخلها إن لم يكن يعيش فيها، أو في حال كونه غير قادر على توضيح الأسباب التي قادته إليها.

لم يعد هناك نظام إقليم، حيّز متواصل، وموحد الخواص، وأجزاؤه

(31) Ian Traynor, "Bush Orders Clampdown on Flights to US", http://www.quardian.co.uk/world/2008/feb/11/usa.theairlineindustry.

خارجية بالنسبة لبعضها البعض. إن الملاذ الآمن، إضافة إلى ذلك، يمكن أن يضم أقاليم أخرى، أكثر أمناً وأفضل انغلاقاً. وإن حدود مناطق السلام تلك والأمان النسبي، لا تميزها حدود، أي خطوط متخيلة يرتبط وجودها باعتراف المجتمع الدولي بها. ليست الاتفاقيات الدولية هي التي تحدد إلى أي مدى تمتد نطاقات الأمان تلك، وإنما الذي يحدد ذلك هو علاقة القوة بين الخصوم. في الحقيقة، إن تلك الحمايات، وتلك الأسوار المحصّنة، والتحققات من الهوية التي لا تعد ولا تحصى وإجراءات المقاييس الحيوية للأمن، ليست موجودة إلا بسبب أن الحدود توقفت عن لعب دورها. لا يمكن التعرف إلى «الأعداء» بناء على أساس وحيد هو جوازات سفرهم. ولم تعد الحدود والتأشيرات أدوات صالحة لاستبقاء الأعداء خارج النطاق الذي نتشارك فيه.

إن ذلك التلاشي للإقليم يسير جنباً إلى جنب مع تلاشي المساواة وحكم القانون، وهما صفتا النظام الإقليمي. وهؤلاء «الآخرون»، هؤلاء «الأعداء» يختلفون «عنا» وهم ليسوا على الدوام عقلاء... لذلك ما من سبب لكي نمنحهم حماية القانون الذي هم على استعداد لانتهاكه. وهذا الأمر ليس جديداً تماماً إلى حد ما. والأجانب، «الأعداء» المحتملين، تم إخضاعهم دائماً لتعديلات مختلفة. لكن النظام الإقليمي أعطى تلك المعاملة المختلفة سبباً واضحاً، فضلاً عن أنه قدم إجراء بسيطاً وعلنياً يسمح بتحديد الشخص الذي خضع لتلك الأنظمة الخاصة. بالنتيجة، كان من الممكن المحافظة على بعض المساواة فيما بيننا، نحن «الأصدقاء»، و«بينهم» إلى حد ما، لأننا قد عرفنا «نحن» ماذا كنا، وماذا «هم» كانوا. ما إن يصبح «الأعداء» بيننا، مختبئين في الأرجاء وفي أي مكان، حتى يكون بوسعهم أن يكونوا أياً كان. وبالنتيجة، يمكن على أساس مجرد الشبهة، تعليق سيادة القانون بالنسبة إلى

البعض، إلى حين يتم تمييزهم جانباً، أولئك الذين كانوا مثلهم مثل الجميع بالضبط، وما من سمة واضحة كانت تميزهم «عنا».

إن «الأعداء»، بخلاف أولئك الذين يرتكبون أفعالاً إجرامية، لايتم اعتقالهم بعد الأحداث، ولا تفترض فيهم البراءة. ينبغي إلقاء القبض عليهم قبل أن يستطيعوا التصرف. وتلاشي النظام الإقليمي يعني أنه لم يعد هناك إجراء بسيط وعلني يتيح التفريق بين «الأصدقاء» و«الأعداء». لقد بدأنا الآن نعتاد على أن الجميع لا تتم معاملتهم بالتساوي، على أساس الشبهة التي تبدو لنا أحياناً مبررة وأحياناً أخرى لا أساس لها.

من المهم لفت النظر إلى أن سيادة الشبهة تناقض قاعدة القانون. إذ بحسب القانون، لا يمكن معاقبتك إلا في حال ارتكابك جريمة ما، أو خرقك قانوناً عامًا، وينبغي أن تكون العقوبة متناسبة مع الإساءة. لكن «الأعداء» الذين نرتاب بمقاصدهم الشريرة ليسوا، بالمعنى الدقيق للكلمة، مدانين بسبب إساءة قد يكونوا ارتكبوها. لقد أصبحوا غير مؤذيين، وعاجزين عن ارتكاب الشر، قبل أن يستطيعوا الانتقال إلى تنفيذ الفعل. إن الغاية المرجوة، ليست العدالة، التي تريد الحفاظ عل تناسب معين بين الإساءة والعقوبة، وإنما هي الفعالية مقابل بضع «أخطاء تعيسة»، كما تدل على ذلك الميتة المأسوية للمدعو جان - تشارلز دو مينيزيز[32]. إن الارتياب في القانون، هو ما يفعله هجوم مسبق (كما حدث في بيرل هاربر) في إعلان حرب.

ليس «للحرب ضد الإرهاب» نهاية واضحة. وما من فعل رسمي يمكن أن يرمم النظام السابق ويعلن أن الحرب قد انتهت، وأن بوسعنا من الآن فصاعداً العيش في سلام. يمكن اعتبار الخطر أكبر أو أصغر وذلك بحسب

---

(32) قتل «رجال شرطة العاصمة لندن» جان - تشارلز دو مينيزيز في مترو لندن عام 2005، وقد حسبوه بسبب أخطاء مأسوية، رجلاً إرهابياً يستعد لارتكاب اعتداء.

الأوقات، وتصبح الهجمات الإرهابية أقل حدوثاً. بوسعنا أن نضمن بمزيد من النجاح أمان الملاذ الآمن. لكن «الحرب على الإرهاب» ليست «حرباً» يمكن، بالمعنى الدقيق، الفوز فيها. إن تلك «الحرب» هي حالة عنف، لا يمكن فصلها عن وجود حالات عنف أخرى في العالم. إنها تعبير عن الأسلوب الجديد الذي تضفى فيه صفة المؤسسة الرسمية على النزاعات في عالم «متعولم» نعيش فيه.

إن نهاية الأقاليم لا تؤدي إلى نهاية العنف، وإنما العكس هو الصحيح- تلك النهاية تقوي العنف وتوزعه بأسلوب جديد. إن العالم الشامل هو عالم العنف الشامل، كما يؤكد على ذلك رينيه جيرارد في كتابه (*Achever Clausewitz*). إنه عالم عنف بلا حدود، إنه أيضاً عالم يخفق العنف السياسي في حمايتنا ويصبح هو نفسه أكبر عنف. وإن التحلل الحالي للشأن السياسي كسلطة أخلاقية قادرة على تبيان الفرق بين العنف الصالح والعنف الطالح، ينتج عن التحول نفسه الذي جعل الشأن السياسي ممكناً: التخلي عن علاقات التضامن المتبادلة التي تسمح بها الرؤيا المسيحية.

خاتمة

[...] هذا الحق، الذي يُعزى لجميع الناس، هو حق تقديم النفس أمام المجتمع،

بموجب الملكية المشتركة لسطح الكرة الأرضية، وبما أنه كروي، فلا أحد فوقه يستطيع

أن يتشتت إلى ما لا نهاية، لكن في نهاية المطاف، ينبغي أن ندعم بعضنا إلى جانب بعض، وما من شخص على سطحها في الأصل لديه حق أكثر من غيره في شغل هذا المكان[1].

إن العنف السياسي هو عنف يبرر نفسه بنفسه، عنف يصبح شرعياً لمجرد حدوثه. وإن عنفاً كهذا إنما هو يقسّم، لأنه يشير إلى «أعداء»، ضحايا مقبولين، لكنه عنف يجمع أيضاً. إذ يجمع كل أولئك الذين يجدون أن ممارسة العنف ضد «الأعداء» أمر شرعي، والذين هم يتعارفون فيه. من أجل ذلك، فإن العنف السياسي هو دوماً أسلوب لتكوين الجماعات، بتقسيم المجتمع بين أولئك الذين هم «أصدقاء»، أي الشعب، والمواطنين الصالحين، وأولئك الذين هم «أعداء»، أي الخونة، أو الإرهابيين، أو أفراد

(1) Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Flammarion, 1991), p. 95.

أقلية ما. ولكي ينجح تحويل العنف، لكي يستطيع الاستمرار، ويخلي مكاناً لمؤسسة مستقرة، فإن «الأعداء» ينبغي إبعادهم عن الجماعة، وطردهم إلى الخارج، حيث يبقون مهيّئين بوصفهم «أعداء» وضحايا محتملة. وإن مناوئة «العدو» ينبغي أيضاً أن تولد تضامناً، وأن تؤسس علاقات تعاون ودعم بين «الأصدقاء». لأن التضامن والعداء هما وجها الواقع نفسه. وكل منهما شرط للآخر. وإن كان إخفاق تحول العنف يجعل التضامن مستحيلاً، فإن غياب التضامن بدوره يقوض تحول العنف ويعيد النزاعات إلى داخل المجتمع.

إن الدولة الحديثة، هي التي تمسك بيدها احتكار العنف الشرعي، الناتج عن تحول ناجح، وعن انتقال للعنف «اتفق عليه» الجميع ضد «الأعداء»، لأنها تنجح في فرض عنفها وحده بوصفه العنف الشرعي. وذلك الاحتكار، بالتعريف، محدود مكانياً. إنه يفترض وجود خارج يسكن فيه «الآخرون» الذين هم «أعداء». ونجاح تحول العنف يؤدي إلى نجاح عنف الدولة، لأنه وهو وحده الشرعي، لا يعد عنفاً، سواء تمت ممارسته في الداخل أو في الخارج. ففي الحالة الأولى، يصبح قوة القانون القاهرة، وفي الحالة الثانية، يكون دفاعاً مشروعاً. وإن اقتحام العنف السياسي لوسط الحيز الذي أرسى سلمه احتكار العنف الشرعي، يشكل دائماً تشكيكاً باحتكار الشرعية. فعودة العنف السياسي هو علامة على عجز الآلية التي تولّد الدولة. وتلك العودة للعنف السياسي تشهد على إخفاق الدولة في تقديم ضحايا التبديل. وإن عنف دولة ضد مواطنيها هو تعبير عن جهدها من أجل استحداث جديد لاحتكارها للعنف. وفي هذه الحالة، تحدد الدولة جماعة في الداخل على أنها مسؤولة عن العنف، وتجعل منها مجموعة ضحايا يمكن التضحية بهم، وتسعى إلى تبرير شرعيتها بواسطة العنف الذي تمارسه ضد هؤلاء الضحايا. وإن ارتفاع عدد الضحايا يدل على إخفاق تلك الجهود في إعادة تأسيس آلية تحول العنف، وعلى فشل ما زال مؤكداً في ذلك. وذلك الارتفاع يظهر

العجز في تحويل عنف كل مرء إلى عنف شرعي. ومن ذلك العجز تشكل المذابح التي ترتكبها الحكومات ضد رعاياها، الشكل الأخير[2].

وللمفارقة، ينجم ذلك الإخفاق في النقل السياسي للعنف نحو ضحايا التبديل، عن ما يجعل الدولة ممكنة، أي التخلي عن التزامات التضامن المتبادلة ورفض واجبات العنف. وإن كانت الدولة الحديثة قد استطاعت امتلاك احتكار العنف الشرعي، فهذا بسبب أن جماعات التضامن تتحلل إلى أفراد كلما فقدت الالتزامات التقليدية قوتها. لقد توقف الأشخاص الفاعلون تدريجياً عن اعتبار العنف الذي تفرضه عليهم تلك الالتزامات أمراً شرعياً، وأصبحوا مستعدين لكي يميزوا أنفسهم في عنف الدولة الأعلى. لكن لا يوجد هنا إلا شرط سلبي لإقامة احتكار العنف الشرعي: ألا تبقى جماعات التضامن تكوّن عقبة أمام تشكّل ذلك الاحتكار. إن كان من أجل حيازة احتكار العنف الشرعي، يجب ويكفي حيازة احتكار العنف، فمن أجل حيازته لا بد أيضاً من النجاح في فرض عنفه كمادة بديلة عن عنف الجميع. لم يعد يكفي سحب العقبات التي، في الزمن الطبيعي، تدحض مسبقاً تشكيل الإجماع ضد «الأعداء» أنفسهم: ينبغي النجاح في تحديد هؤلاء «الآخرين» أمام الجميع، واجتذاب عنف الجميع ليتركز عليهم.

نتيجة لذلك، فإن نجاح النقل السياسي للعنف إلى ضحايا التبديل، يفترض حدوداً لتشتيت أفراد المجتمع. هذا النقل يتطلب استمرار بعض روابط التضامن بينهم. في الفترة الأولى، في ظلّ دولة استبدادية، لم يكن التضامن التقليدي، مهما كان ضعيفاً، قد تلاشى تماماً، والدولة، إن صح التعبير، كانت تستقطب التكريمات التي استقطبها كبار القوم. وإخلاص

(2) على الأقل، المذابح التي ارتكبتها الدول ضد مواطنيها مثل المذابح التي حدثت في الأناضول، وفي ألمانيا، وكمبوديا، ورواندا. حينما تنتج المذبحة عن سلطة خارجية، فإن الظاهرة تكون مختلفة وتتعلق بنمط آخر من التوضيح.

كل فرد للدولة كان يمر عبر إخلاصه لجهة رؤسائه المباشرين. طالما أن هاتين الجهتين الشرعيتين كانت تعزز إحداهما الأخرى، وطالما أنهما لم تكنا تطلقا في اتجاهات مختلفة، فإن احتكار السلطة كان مستقراً. لقد وضعت الثورة الفرنسية حداً لتلك العلاقات المتدرجة التي شملت مختلف مستويات الترتيب الهرمي الاجتماعي، لتضع الدولة والأفراد المعزولين وجهاً لوجه. إن اللجوء إلى الدعاية السياسية بالمعنى الواسع، قد فرض نفسه آنذاك باعتباره وسيلة للوصول إلى الفاعلين بشكل إفرادي، خارج العلاقات الاجتماعية التي كانوا ملتزمين بها. إن الدعاية السياسية هي أداة تتيح إلحاق كل مواطن دون المرور عبر شبكة من التفاعلات الاجتماعية، وإن لزم الأمر، توجيهه ضد التضامن الذي يهيكل تلك التفاعلات. وإن وسائل التواصل، مثل الصحف، وأصوات الرأي مثل الصالونات، والنوادي، والاتحادات المتنوعة، تتيح للأفراد أن ينظموا أنفسهم كجماهير[3] تتقاسم مصالح متشابهة. إن وسائل الإعلام والاتحادات تلك، وكذلك الاجتماعات العامة، والعروض باللباس الموحد، والحركات الاجتماعية، والأحزاب السياسية، كلها يمكن أن تصبح وسائل لتحويل تلك الجماهير، أي تلك الجماعات الإحصائية، إلى جماعات منظمة. ولكي نعبر عن ما سلف بلغة الفلسفة الماركسية المهجورة اليوم فإننا نقول: وسائل تحويل الطبقة في حد ذاتها إلى الطبقة من أجل ذاتها. تلك الممارسات المتنوعة للتواصل هي أساليب لإحداث روابط تضامن بين أشخاص لا يربط بينهم أي التزام متبادل، وجعل بالإمكان القيام بعمل مشترك أو عمل سياسي. مع ذلك، فإن الدعاية السياسية رغم ضرورتها، إلا أنها غير كافية لإجراء نقل سياسي للعنف. إذ إن تحويل عنف كل فرد نحو ضحايا في خارج المجتمع يتطلب عنفاً حقيقياً قابلاً لإعطاء بديل للكراهيات والضغائن.

(3) بالمعنى الذي تم تحديده في الفصل الخامس.

هذان هما الشرطان الأوليان للعنف السياسي: تفريق أفراد المجتمع، عبر التخلي عن الالتزامات التقليدية الذي يتبعه إدماجهم في جماعات إحصائية، وضرورة عنف حقيقي، وهذان الشرطان يعملان بحيث لا يكون لدينا هنا شأن مع ضحية وحيدة. بخلاف ما يحدث في لحظات حل أزمة التضحية كما وصفها رينيه جيرارد. لقد أصبحت الضحية الآن المعزولة، والوحيدة، ولا دفاع لها، وربما ينبذها الجميع، تنتمي إلى مجموعة على الدوام، وتتعلق بفئة عامة: اليهود، البورجوازيون، الشيعة، النساء، المثليون جنسياً، «البروسيون»، عملاء الإمبريالية... إلخ. من المستحيل ضد ضحية وحيدة، تركيز عنف أفراد مجموعة إحصائية أو جمهور يشكل بالتعريف، مجتمعاً متخيلاً، مجتمعاً لا يستطيع أن يكون، كما يقول الفيلسوف كَنْت، هدفاً لتجربة ممكنة. من أجل أن يكون بمقدور انتقال العنف أن يحدث في كل مكان يوجد فيه أفراد المجتمع المتخيل، يكفي أن يوجد عدد وافر من الضحايا المحتملة، تلك الضحايا التي يختلف بعضها عن بعضها الآخر بالضرورة، هي مع ذلك «الضحية نفسها»: أفراد مجموعة ما.

إن ازدياد عدد ضحايا العنف السياسي ينجم عن اضطراب آلية التحويل. وثمة قوتان تدفعان إلى تلك الفوضى. وتنتج الأولى والثانية تقريباً مباشرة عن السخط من عملية تفريق أفراد المجتمع وتجميعهم في جماهير مختلفة، بسبب التخلي بشمولية أكبر عن التزامات متبادلة. إن القوة الأولى هي استثمار الفاعلين الأفراد للعنف السياسي. إذ إن هؤلاء الفاعلين بتحويلهم العنف السياسي نحو أهدافهم الخاصة من أجل حل نزاعاتهم الشخصية، فإنهم يمنعون انتقال العنف نحو ضحايا التبديل لتقتصر ممارسته بالضبط على المكان الذي كان ينبغي إبعاده بصورة أكبر: قلب الجماعة. ذلك الاستغلال الفردي للعنف السياسي يدل على إخفاق العنف في تأسيس مجموعة «أصدقاء»، تتحد في مناوئتها لـ «أعداء» مشتركين. ويشهد ذلك الاستغلال على عجز العنف عن تجاوز عزلة الأفراد. أما القوة الثانية التي

تدفع إلى الفوضى، فهي الإغواء، بسبب صعوبة تجاوز الفصل بين الفاعلين، وبسبب اللجوء إلى عنف أكثر حدة من أجل تمييز الفرق «بينهم» و«بيننا» بوضوح أكبر. وهنا أيضاً يخفق انتقال العنف، لأن العدد المتزايد من ضحايا التبديل لا يجذب إليها عنف أولئك الذين لم يشاركوا فيه. إن آلية التضحية تشكل بالمعنى الدقيق، آلية العنف. والجميع يمارسون عنفهم ضد «الضحية نفسها». وفاعليته الاجتماعية تتناسب مع هذا التوفير، مع هذا «الربح»، ومع تقلص عدد الضحايا ذاك. على النقيض، كلما ازداد عدد الضحايا، كلما انخفضت فعالية الآلية، وقلّ انجاز نقل العنف.

نحن نشاهد إذن إخفاقاً كلياً لآلية التضحية ومادتها البديلة الحديثة، وهي العنف السياسي. هناك على الدوام كثير من انتقالات العنف، أي ضحايا التبادل، لكن تلاقي الجميع ضد هؤلاء الضحايا لم يعد يحدث. من جهة، يميل الاستغلال الفردي للعنف الجماعي إلى تقليص متوسط انتقال العنف: لم يعد «الآخرون» هم الذين تتم التضحية بهم، لكن أولئك «أنفسهم» الذين «يُقتلون». من جهة أخرى، لم يعد انتقال العنف نحو ضحية بريئة يفيد في الوقت نفسه، في تهدئة ضغائن الكثيرين. لقد نتج عن التخلي عن الالتزامات المتبادلة للتضامن عدم مبالاة، وفتور تجاه مصير أولئك الذين لا يهمنا موتهم. تلك اللا مبالاة لدى أولئك الذين استمروا في الاعتناء بِأعمالهم في حين كان آخرون، على مرأى منهم ومسمع، يلقون الخطابات القومية حول محرقة آلان دو مونيه. لقد كان متجولو معرض أوتفيه غير مكترثين بمصير ذلك الذي كان في نظرهم مجرد شخص غير معروف، لكنهم كانوا أيضاً غير مكترثين لمعرفة إن كانت الضحية «بروسية» أم لا. وكما يرى سارتر، لم يعطوا أهمية كبيرة لمعرفة إن كان ذلك الفرد من المجموعة في إعدامه التعسفي الذي كانوا حاضرين فيه، هو مجرد «خائن مفترض»، أم أنه كان «خائناً بالفعل».

بدلًا من عنف سياسي، أي عنف يبرر سلوكه لمجرد حقيقة حدوثه، يظهر العنف في تلك الأوضاع لأنه شرعي، ومسموح به، وموصى به، أو حتى أنه بكل بساطة مقبول به وتغض النظر عنه السلطات المحلية. ولا يتطلب عنفاً كهذا كراهية الجلادين تجاه ضحاياهم. إنما التقليد كاف له. إن حقيقة معرفة أن قتل اليهود أو التوتسي يمكن أن يتم بلا عاقبة سيئة، وحتى أن ذلك يمكن أن يجلب شيئاً ما: بقرة للشواء أو توزيع مشروبات كحولية، في حال تم إنجاز «العمل»، كان كافياً لجذب الناس إلى قتل جيران لم يسبق لهم أن بغضوهم يوماً ما. تعني المحاكاة، ذلك التحول الضئيل في القيمة الاجتماعية والأخلاقية لسلوك ما، لمجرد أن آخرين اتخذوه ولمجرد أنه أصبح سلوكاً مقبولاً.

يشكل العنف السياسي وسيلة للتخفيف من تلك اللا مبالاة ولحمايتنا من عنف لا حدود له يمكن حدوثه[4]. ويشكل ذلك العنف السياسي محاولة لجعل أشخاص لا تربط فيما بينهم أية التزامات متبادلة، أشخاصاً متضامنين، وتحويلهم عن همهم الوحيد المتعلق بـ «المصلحة الفردية». إن الدولة الحديثة تحمينا من عنفنا حينما توجهه نحو «آخرين» يقبعون خارج المجال الذي تمارس فيه الدولة سلطتها. أولئك «الآخرون» يمكن التضحية بهم بصورة أكبر حينما يكونون أكثر بعداً. ويجعل الإقليم من المسافة المكانية والغرابة الثقافية مقاييس التباعد الذي يتيح اللجوء إلى مزيد من العنف، كما أن الإقليم يشكّل تزامناً بين هذين المقياسين. ويستلزم استقرار الإقليم علاقة عداء مزدوجة (المحنة والعداء)، حيث أن البعد المتزايد يسمح بعنف أكبر. إن العلاقات بين الدول- الأمم التي اتخذت الطابع الإقليمي، تفسح المجال أمام نزاعات متحكم بها، وحروب ينظمها قانون مشترك. وخارج

(4) إن كان ذبح آلان دو مونيه لم يصبح حركة سياسية وبقي بوصفه جريمة أوتفيه، فذلك بالضبط بسبب إخفاقه في تخطي تلك اللا مبالاة.

تلك الدائرة، يقع مجال «اللا أمم»، وهي كيانات سياسية ذات نمط مختلف، تكون في آن واحد أكثر بعداً في الحيز المكاني وأشد غرابة من الناحية الثقافية. ولا تكون النزاعات التي تحدث فيها مرغمة أيضاً على استخدام العنف، والحروب التي تقع فيها هي من نمط آخر[5]. إن العنصرية المنتشرة في كل مكان في الغرب خلال القرن التاسع عشر بأكمله وخلال النصف الأول من القرن العشرين على الأقل، كانت التعبير الثقافي عن ذلك التقسيم الثلاثي للحيز الدولي.

ونجد أن العدو الداخلي يخالف ذلك التنظيم المكاني للعداء. إنه يعيد بشكل أقرب إلى المجتمع، العنف الأشد قوة. وعدو الداخل يمزق الميدان الذي وحّده احتكار العنف الشرعي ويقلب العلاقة بين العنف والخارج. لكن، وحتى عهد قريب، لم يفلت عنف عدو الداخل تماماً من منطق الإقليم. فهذا العنف إن كان قد رسم بشكل مختلف، مثلاً بين الطبقات الاجتماعية، خط الانفصال بين «أصدقاء» و«أعداء»، فإن الجمهور الذي يسعى ذلك العنف إلى إعادة تنظيمه في مجموعة «أصدقاء» جديدة، يتشارك الحيّزَيْن المكاني والاجتماعي نفسه مع أولئك الذين ضربهم ذلك العنف. إن أرباب العمل أو رجال الشرطة الذين اغتالتهم منظمة الألوية الحمراء الإيطالية Prima Linea، كانوا جيراناً ومواطنين في البلد نفسه لأولئك «الأصدقاء» في نظام الإقليم، أي العمال، والطلاب والكادحين الذين أرادوا دفعهم إلى الثورة. كان ذلك العنف يهدف إلى إعادة تأسيس إقليم مختلف لا أن ينكر الإقليم بوصفه شكل تنظيم للحيز المكاني. وأخيراً، فإن الصراع ضد عدو الداخل تحت شكل الخائن يسعى دائماً إلى إعطاء المواجهة من جديد بعداً

(5) انظر في هذا الصدد: Isabel V. Hull, *Absolute Destruction: Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

إقليمياً وجعلها ذات معنى «طبيعي». ليس الخائن فقط هو عميل الخارج، لكن ذلك الخارج هو إقليم، أو دولة أخرى يعطي الخائن ولاءه لها.

إن شكل الشخص الإرهابي الإسلاموي الذي يزعج اليوم الغرب، مختلف كل الإختلاف. إنه ليس خائناً، لكنه أجنبي فيما بيننا. وهو لا يمنح ولاءه إلى دولة أخرى، أو أمة أخرى، مثل السعودية، أو باكستان، أو أفغانستان، وإنما يمنحه إلى مثل أعلى لا يحمل صفة الإقليم، أي الإسلام أو مجتمع المؤمنين. وهذا ما يجعله «أجنبياً» أكثر مما يجعله مكان ولادته، أو جنسيته. أما القاعدة، تلك المنظمة التي تعتبر أنها مسؤولة عن الهجمات الإرهابية، فإنها لا تتوافق مع إقليم خاص. إذ لديها، على الأقل، مقدار من الدول العدوة (بالتأكيد أكثر بكثير من الأنشطة الإرهابية) في العالم الإسلامي يساوي ما لها من أعداء في دول الغرب. من أجل ذلك، وعلى الرغم من الجهود الخرقاء للدعاية السياسية الغربية، فإن القاعدة لا يمكن ربطها بأي مكان معين في حيز العلاقات الدولية. إن القاعدة هي شبكة تبادل، وتواصل، وسلطة تجعل الفاعلين على علاقة تتجاوز الدول وتكون دونها، وتجعل أولئك الفاعلين متضامنين بشكل مستقل عن كل تأصّل إقليمي.

إن الشخص الإرهابي الإسلاموي يبدو لنا في آن واحد هو الأشد غرابة من جهة، لأنه قادر على فعل أشكال عنف هي الأشد تطرفاً، والأكثر شبهاً من جهة أخرى. ذلك أنه (أو أنها) لا يمكن رؤيته، هو شبيه (أو شبيهة) الجميع. إنه (إنها) مجهول بين الآخرين، إلى أن تحين لحظة الانفجار المحتومة. ذلك التواري يقلقنا، نحن نرغب في أن نعيد العدو إلى مكان آخر يمكن أن ينسب إليه، وأن نجعل له غرابة مرئية، كما يدل على ذلك هاجس الحجاب وغطاء الرأس، ذلك الهاجس الذي انتشر أكثر فأكثر، انطلاقاً من فرنسا، في كل مكان في أوروبا. إن خداع الإرهابي يخرق نظام الإقليم. وينطبق الشيء

نفسه على الحرب التي نشنها عليه. تلك الحرب تنتهك الحدود لكي تقصف بالقنابل أماكن يفترض أنها تؤوي إرهابيين أو مدارس يتعلمون فيها مذاهبهم، وذلك في بلاد تربطنا معها علاقة صداقة. تلك الحرب تحتقر جنسية الفاعلين وتلجأ إلى اغتيال مواطني بلدان لسنا معهم في حال نزاع. إضافة إلى ذلك، تبيح الحرب ضد الإرهاب، في بلدان كثيرة مثل كندا والمملكة المتحدة، الحبس التقديري وغير المحدد لمواطنين أو أجانب بناء على شكوك تكون أجهزة الاستخبارات هي الحكم الوحيد فيها. وتلك الحرب لا تأخذ أي حساب للمساواة في الحقوق أو لحقيقة أننا نفترض براءة كل شخص حتى يحكم عليه بأنه مذنب.

لأن الدولة الحديثة، الدولة – الأمة، قد أضفت طابع الإقليم على مناوأة «أصدقاء»– «أعداء»، فهي تميل إلى المساواة بين المواطنين. وتشكل تلك المساواة الشكل الطبيعي للتضامن في الدول المبنية على أساس التخلي عن التزامات التضامن المتبادلة. إن المساواة تعتبر جاذباً تنجذب إليه الدول «بصورة طبيعية». على النقيض، فإن التخلي عن الإقليم بوصفه الركيزة الأساس في إدارة النزاعات يخفف الضغط نحو المساواة. وذلك التخلي عن الإقليم، بخلاف ما يُعتقد، ليس أمراً جاء من العدو الذي يتعلق به القتال – الإرهاب الإسلاموي، وإنما جاء من الثورة الداخلية في الدول الحديثة. إن كانت المواجهة بين الجماعات تتبنى اليوم شكلاً جديداً، فالسبب في ذلك يعود إلى البنية الجديدة للدول، التي ظلت هي الجهة الفاعلة السياسية الأساسية.

وهكذا، أصبحت الدول الحديثة بمثابة شبكات. إنها شبكات خدمات تمتد إلى ما وراء حدودها. وهي على أرض الإقليم الوطني، غالباً ما تفسح المجال للوصول إلى خدماتها للمقيمين الذين هم ليسوا مواطنين، أو حتى لأجانب العبور. إنها بشكل خاص شبكات توزيع وإنتاج موارد مطعّمة

بشبكات أخرى تتعلق بنقل الأموال، والتواصل، والتبادلات التجارية والمالية. والواقع أن الدول ليس فقط لها مصالح في كل مكان في العالم؛ وإنما هي لم تعد تعتمد على إقليمها بالطريقة نفسها التي اعتمدتها في السابق. إن الإقليم لم يعد يشكل خزّانها الرئيس فيما يخص اليد العاملة، أو الموارد الأولية، أو الجنود، أو المهارة، أو الصناعة الأساسية، أو رؤوس الأموال، أو حتى الموارد المالية[6]. وهكذا، فإن الولايات المتحدة لا تخرّج ما يكفي من حاملي الشهادات لسدّ احتياجاتها في أغلب المجالات العلمية. إنها تسدّ النقص عن طريق استيراد العقول الأجنبية. وعلى النحو نفسه، نجد أن بعض الدول الغنية، مثل المملكة المتحدة، «تشتري» دفعات كاملة من الممرضات أو تقنيِّ المخابر[7]. إن ثروة وقوة الدول الغنية أصبحتا تعتمدان بصورة أقل فأقل على إقليمها الوطني، وتعتمدان أكثر فأكثر على المكان الاستراتيجي الذي تشغله تلك الدول في شبكات التبادل والتواصل، وكذلك على قدرتها على استثمار تلك الشبكات من أجل منفعتها.

إن الأساس المادي للدول الحديثة الأشد قوة لم يعد يتوافق مع إقليمها الوطني بأسلوبين متميزين. **أولاً**، ينبغي عليها أن تبحث متجاوزة إقليمها عن وسائل لثرائها وقوتها، فيما يخصّ الموارد الطبيعية والسوق الاقتصادية، وهذا أمر بين واضح، ولكن عليها أيضاً أن تبحث عن المهارات، والكفاءات، والعمال، والوسائل التقنية، والقدرة الصناعية. **ثانياً**، نجد أن بعض أجزاء من

(6) كما تشير إلى ذلك دامبيزا مويو (Dambisa Moyo) في كتابها: Dambisa Moyo, *Dead Aid: Why Africa in not Working and How there is Another Way for Africa* (London: Allen Lane, 2009),
وهذا صحيح أيضاً تماماً في البلدان الفقيرة، لاسيما في أفريقيا. باستثناء أن تلك البلدان تعتمد على المساعدة الدولية التي هي في معظمها، بحسب رأيها، ما يمنع تلك الدول من تحسين وضعها في شبكة التبادلات الدولية.

(7) Gillian Brok, *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 200-202.

الإقليم تفقد أكثر فأكثر مصلحتها الاقتصادية والسياسية. وتصبح عبئاً ميتاً يكلف ولا يأتي بمال. لقد أصبحت الدول في آن واحد بحاجة أكثر أو أقل من إقليمها. إنها ليست بحاجة إلى إقليم بشكل خاص. بالتأكيد، لا بد لتلك الدول من نقاط تثبيت في الحيز المكاني، ومن هنا تأتي الأهمية المتزايدة للعواصم الكبرى، لكن لم يعد من الضروري لها ممارسة سلطتها بطريقة متجانسة على سائر أراضي البلد. ففي حين أن الإقليم هو سطح، ومساحة، فإن الشبكة تتكون من عقد وخيوط تواصل تربط فيما بينها متجاوزة الحيز الفارغ الذي يفصل بينها. لم تعد للدول المصلحة نفسها، التي كانت لها سابقاً، في الدفاع عن إقليمها، أو لنقل إن شئنا، لم تعد لها المصلحة نفسها في الدفاع عنه بالأسلوب نفسه. لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة إليها بحماية سطح ، وبضمان سلطتها على كل نقطة من نقاطها، وإنما يتعلق بحماية سلامة الشبكة. من أجل ذلك، يكفي ضمان السيطرة على بعض الأماكن الخاصة والتواصل فيما بينها. وما تبقى يمكن التخلي عنه، إن كان ذلك لا يكدر عمل الشبكة.

إن الانتقال من منطق الإقليم إلى منطق الملاذ الآمن يوضح ذلك التحول في حيّزنا السياسي. إضافة إلى أن التدفقات والشبكات لا غنى عنها لغنى دول مثل كندا أو الولايات المتحدة، فهي أيضاً التي تصنع ثراء فرنسا واليابان. وإن حيز شبكة ما، بخلاف حيز الإقليم، ليس حصرياً، بالتأكيد، من الممكن أن يكون من المربح حظر دخول الشبكة على البعض، لكن كل شبكة تهدف بالتعريف، إلى الادماج والاتصال. ويستتبع ذلك، أن دولاً كثيرة لها مصلحة في الدفاع عن تلك الشبكات وتطويرها، وهي التي تعتمد عليها وتتعامل معها إلى حد ما. إن إجراءات المراقبة على الحدود التي تزداد صرامة أكثر فأكثر أو متطلبات الإقامة الأشد دقة، أواستبعاد الغرباء ذوي الوضع غير النظامي، كلها تدل على جهود من أجل إعادة إضفاء الطابع الإقليمي على

شكل العدو، من أجل ربط الإرهابي بالغريب القادم من الخارج. مع ذلك، فإن تلك الجهود مآلها الفشل، لأنه لم تعد ثمة منطقة خارجية.

ينبغي الأخذ في الاعتبار أن الإرهاب الإسلاموي قال حقاً حينما قدم نفسه في إطار مناوئة بين العالم المسيحي والإسلام. على هذا النحو يؤكد الإرهاب نفسه وهكذا ينبغي أن يتم فهمه. بالتأكيد، إن الدعوة إلى استبعاد «الصليبيين» خارج أرض الإسلام تبدو لنا تبسيطية وتخفي رهانات سياسية أكثر تعقيداً. إضافة إلى ذلك، نحن لم نعد متأكدين كثيراً من أننا نحن دائماً «العالم المسيحي». مع ذلك، كل ما في الأمر واضح كل الوضوح: تحديد عدو بصورة دامغة وضده تتجمع جماعة مؤمنين تقسّمها النزاعات وتتوزع بين أمم مختلفة. إن العنف الموجّه ضد العالم الغربي يعمل كوسيلة توحيد للعالم الإسلامي حينما يوجه العنف الذي يمزقه نحو الخارج. نحن ذلك الخارج، تماماً كما نريد أن يكون العالم الإسلامي هو خارجنا. ويستتبع ذلك، من كلا الجانبين، أن الجمهور الذي يهدف ذلك العنف إلى أن يجسده فيه، لا يشارك الحيز المكاني والاجتماعي نفسه الذي عليه تتم ممارسة العنف. في الواقع، إن العملية لم تصب النجاح حتى اليوم، رغم كل جهودنا من أجل تشجيعها وتقديم أنفسنا كعدو نموذجي للإسلام. نحن نشغل، بالنسبة للإرهابيين الإسلامويين، المكان الذي نريد أن يشغلوه بالنسبة إلينا. نحن نسختان. من أجل ذلك، من المستحيل إعادة إضفاء الطابع الإقليمي على هذا النزاع.

وليس تلك هي الحال فيما مضى، إن شعب هيرورس في ناميبيا الذي أبادته الحملة العسكرية للجيش الألماني عام 1904، لم يلق قنابل أبداً على برلين أو فرانكفورت. كان ثمة عدم تناسق جوهري بين ذلك الشعب والإمبراطورية الألمانية. بالنسبة لأولئك الذين كانوا قد أمروا بإبادة ذلك

الشعب، فإن خارجهم الإقليمي كان معادلاً لعجزهم عن أن يصبحوا نسخاً له، ولعجزهم عن محو الاختلاف الذي جعل منه ضحية بدلاً من أن يكون عدواً. إن عدم التناسق ذاك وذلك الخارج هما اليوم في طريقهما للتلاشي بمجرد أن الحرب التي سيشنها الغرب على أرض الآخرين، تتواصل فجأة في نيويورك، أو في قطار أنفاق لندن، أو مدريد.

لم يعد في الواقع ثمة خارج قابل للحدّ من مواجهتنا، لأن الطبيعة غير الإقليمية للخصوم تحرم السلاح النووي من فعاليته. إن العنف الفائق، أي التهديد بالإفناء الكلي الذي حمانا إلى أن انهار الاتحاد السوفييتي، قد أصبح من اليوم فصاعداً عاجزاً عن الحدّ من عنف مواجهاتنا والسيطرة عليه. إن عدم تناسق أو اختلال القوة التي كانت تفصل في الماضي بين الدول التي تملك السلاح النووي عن تلك التي لا تمتلكه، قد حل محله عدم تناسق جديد ذي شكل مختلف. وكان عدم التناسق بين القوى النووية والدول التي لا تملكها، إقليمياً، حيث أن سلاح الإبادة الجماعية هدف إلى ضمان أمن بعض الأقاليم، ما دام إقليم واحد يشكل هدفاً وافياً بالنسبة إلى الأسلحة النووية. إن «هدفاً يفي بالمراد»، يعني أنه هدف يتيح السلاح النووي تدميره بشكل كامل، وبالنسبة له فإنه يشكل تهديداً مطلقاً. إن السلاح النووي يمكن أن يقدم العنف الفائق فيما يخص تلك الأهداف. وأولئك الذين يحوزون ذلك السلاح هم بالنسبة لأولئك الذين لا يملكونه، في وضع الخارج المطلق وبوسعهم أن يمارسوا عليهم عنف العداء الحربي. إن عدم التناسق ذاك، وذلك الاختلال الجذري في القوة بين الأمم، قد أعطى الأمم التي كانت تملك السلاح النووي ميزة مضاعفة علاقة العداء، وأعطى تعبيراً جغرافياً، إقليمياً للتقسيم الثلاثي لحيّز العداء.

على العكس، ما من معنى لمحاولة تدمير شبكة إرهابية بمساعدة

السلاح النووي. إن شبكة كتلك، يمكن أن تستخدم أسلحة كتلك، لكن لا يمكن أن تكون الشبكة هي الهدف. وعدم التناسق الجديد ذاك ليس له تفسير مكاني ممكن. إن النظام السياسي الحديث قد انبثق من إضفاء طابع الإقليم على علاقات التضامن والعداء. لقد كانت لدى الدولة الحديثة الحائزة على احتكار العنف الشرعي، والتمدد الاستعماري الأوروبي، مؤسّستاها الجوهريتان. وإن استحالة إعادة صفة الإقليم اليوم على تلك العلاقات، تهددنا تهديداً لم يسبق له مثيل. تلك الاستحالة تفتح الطريق أيضاً أمام تطورات سياسية نحن غير قادرين على تخيلها.

خلال ذلك الوقت الذي كان فيه آلان دو مونيه يتعرض للضرب، ويذبحه حشد من «المسعورين»، كان بعض أصدقائه يرافقون محنته، ملتمسين له الرحمة، مدافعين عنه أمام معذّبيه، مؤكدين براءته، مخبرين عن سوء الفهم الرهيب الذي دانه. وبخلاف كاهن الرعية الذي حاول، والمسدس في يده، إنهاء ذلك الشغب باللجوء إلى عنف اعتقد أنه أكبر، لكن انتهى المطاف به بشرب الأنخاب مع القتلة، لم يسعَ أصدقاء المسكين آلان دو مونيه إلى مناوأة العنف بعنف آخر. وإنما هم أخبروا عن عنف معتوه وحسب. بوسعنا أن نأسف على عجز احتجاجاتهم، وعدم قدرتهم على وضع حدّ للعنف وكذلك عدم قدرتهم على حماية الضحية. لكن، ينبغي أيضاً التفكير بأن هؤلاء الأصدقاء، ربما بغير علم منهم، قد لعبوا دوراً جوهرياً في تحول ذلك «العمل الوطني» إلى جريمة فظيعة. لأن تشبثهم بالدفاع عن الضحية وإعلان براءتها رغم كل الصعوبات، حتى حينما ضاع كل شيء، قد أدى إلى نزع فتيل مؤامرة الصمت التي تأسست بشكل طبيعي تماماً بين الجلادين و«أولئك الذين هم غير عابئين ولا يفعلون شيئاً». لقد جعل أصدقاء آلان دو مونيه، من المستحيل القول أمام الغائبين، أمام الآخرين، وأمام الذين لم يكونوا حاضرين في تلك اللحظات، وأمام الذين سيأتون بعد

انقضائها، بأنه طالما «هو جاسوس بروسيّ» فإنه «لم يحدث شيء البتة». إن حضورهم الضعيف قد فكّك كذبتين، كذبة العنف، وكذبة اللا مبالاة. يجب أن نعترف وأن نقبل بقوة ذلك الضعف.

الثبت التعريفي

احتكار العنف الشرعي (le monopole de la violence legitime): إن الدولة الحديثة، هي التي تمسك بيدها احتكار العنف الشرعي، الناتج عن تحول ناجح، وعن انتقال للعنف «اتفق عليه» الجميع ضد «الأعداء»، لأنها تنجح في فرض عنفها وحده بوصفه العنف الشرعي. وذلك الاحتكار، بالتعريف، محدود مكانياً.

إحسان وغفران (la charité et le pardon): يحرران الأفراد من التزاماتهم التقليدية ويقدمان لهم تبريراً أخلاقياً يسمح لهم بألاّ يفوا بها.

اختتال (la prédation): حالة الكائنات الحية التي تعيش مما تقتنصه أو تأخذه من الكائنات الأخرى.

إقليم (le territoire): هو تحديد العلاقات الأخلاقية، وعلاقات العداء، والصداقة السياسية، وليس ذلك بواسطة روابط النّسب، أو سلالة النّسب، أو الانتماء إلى طبقة فلانية أو وضع اجتماعي، أي ليس بواسطة روابط شخص مع شخص، وإنما بواسطة حدود محددة في الحيّز المكاني.

انتماء (l'appartenance): يُعبّر عن نفسه قبل كل شيء بعلاقة قانونية:

المواطنية. إنها علاقة سياسية تحددها الصلة بالحيّز، أي مكان الولادة.

تأويل معرفي (l'interprétation cognitive): الاختزال الظاهري للرؤيا في معتقد مفاده براءة الضحية، الذي يجعل من المستحيل إنهاء آلية المضحّي.

تبادل احتفالي (l'échange cérémonielé): كل واجب يؤدّى، وهو أشبه بهبة تستلزم بالمقابل تأدية حق من جانب ذاك الذي تلقى فضلها.

دائرة العداء الحربي (le cercle de l'hostilité guerrière): أي الميدان الذي يمكن أن يُمارس فيه العنف المجرد من كل ضغط، حيث يُسمح باستئصال الآخر أو بتحويله إلى غرض للتبادل أو للاستهلاك.

دائرة هوية النسب أو العشيرة (le cercle de l'identité lignagère ou clanique): إنها ميدان العائلة الرحب سواء زاد أم نقص. واللجوء هنا إلى العنف محظور مبدئياً.

رغبة المحاكاة (le désir mimétique): تصيب بالدرجة الأولى أولئك الذين يعيشون في حياة بعضهم بعضاً، إنهم قبل كل شيء يتأثرون ببعضهم بعضاً ويمكن أن يصبحوا عقبات أمام بعضهم بعضاً.

عدالة اجتماعية (la justice sociale): تهدف فكرة العدالة الاجتماعية إلى الارتكاز على اتفاق عقلاني بكل المقاييس لتقديم المساعدة لأولئك المستبعدين من التبادل.

العنف بالإهمال (la violence par omission): حيث يصبح ضحاياه، بعد التخلي عن الالتزامات التقليدية وتفكك المؤسسات التي كانت تشملهم، محرومين لا حول ولا قوة لهم.

عنف سياسي (la violence politique): هو العنف الذي يضفي الشرعية على أفعاله عن طريق العنف، وعن طريق حقيقة حدوثه فعلاً، وعن طريق ردود الأفعال العنيفة التي يثيرها.

اللا مبالاة (l'indifférence): ليست تصرفاً نفسياً بمقدار ما هي ظاهرة اجتماعية أساسية.

طاغوت (léviathan): كتاب ألفه هوبز، وضع الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي.

مثولية (l'immanence): حالة كائن ماثل في كائن آخر.

مجتمع مجزّأ (la société segmentaire): وهو عمتجم هلكشت ةدع تاعامج ملستع ماهضعب رخلآا دلبتو تاقلاعةضراعملا اهيف تافلاحتلاب ىلعىوتسملا يلاعلا.

ثبت المصطلحات

le mécanisme de la crise sacrificielle	آلية الحل القرباني
le mécanisme victimaire	آلية المضحي
le génocide	إبادة جماعية
unanimité	إجماع
le monopole de la violence légitime	احتكار العنف الشرعي
la charité et le pardon	إحسان وغفران
la predation	اختتال
le terrorisme isla	إرهاب إسلاموي
la crise sacrificielle	أزمة القربان
la crise mimétique	أزمة المحاكاة
l'institutionnalisation	إضفاء طابع المؤسسة الرسمية
l'exclusion des groups	إقصاء الجماعات
le territoire	إقليم

les obligations de solidarité réciproque	التزامات التضامن المتبادل
l'appartenance	انتماء
l'interprétation cognitive	تأويل معرفي
change cérémonielél'	تبادل احتفالي
la réciprocité anticipée	تبادل مسبّق
la banalité du mal	تفاهة الشر
la dichotomie amis-ennemis	ثنائية أصدقاء – أعداء
l'état de nature	حالة الطبيعة
les guerres d'extermination	حروب الاستئصال
ângan	حزب/ تنظيم
solution finale	حل نهائي
l'antagoniste	خصم
les khmers rouges	الخمير الحمر
le cercle de l'hostilité guer-rière	دائرة العداء الحربي
le cercle de l'identité lig-nagère ou clanique	دائرة هوية النسب أو العشيرة
l'état absolutist	دولة استبدادية
le désir mimétique	رغبة المحاكاة
la victim émissaire	ضحية الفداء
la servitude volontaire	عبودية طوعية
la justice sociale	عدالة اجتماعية
le contrat social	عقد اجتماعي

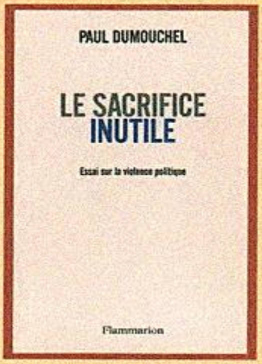
la violence politique	عنف سياسي
l'indifférence	لا مبالاة
l'immanence	مثولية
la société segmentaire	مجتمع مجزّأ
le mimétisme	محاكاة
sanctuaires	ملاذات آمنة
la citoyenneté	مواطنية
le système de l'échange	نظام التبادل

الفهرس

- و -

التضحية غير المجدية

بحث في العنف السياسي



- اقتصاد وإدارة ومالية
- دراسات علمية ومستقبلية
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- آداب وفنون
- علوم اللغة والمعاجم

إن الوظيفة الأولى للدولة الحديثة هي ضمان حماية مواطنيها: مع ذلك، فإن العنف تجاه السكان المدنيين، والإبادات الجماعية، والتطهير العرقي، والمذابح المنظمة، كلها أعمال في غالبيتها تقترفها الدول بحق مواطنيها.

هذه الأحداث محفورة في بنية الدولة نفسها. لكن بسبب حدوث انقلاب مفاجئ مذهل، لم يعد بوسع الدولة أن تجعل من عدو الخارج كبش فداء، فأخذت تضاعف أعداء الداخل.

هكذا نجد أن النظام السياسي الحديث يرتكز اليوم على اقتصاد عنف ذات الطبيعة نفسها، أما التضحيات من أجل الأمة، فإنها هي أيضاً أضحت لا طائل من ورائها. يبدو جلياً أن العنف السياسي غير قادر على إحداث نظام مستقر. وهو أحد علامات عصرنا الأشد بعثاً للقلق.

بول دوموشيل: يدرّس الفلسفة في جامعة ريتسوميكان في مدينة كيوتو اليابانية. إضافة إلى كتابته الكثير من المقالات، له أعمالٌ منشورة منها: **جحيم الأشياء** (*L'enfer des choses*)، **العواطف: رسالة حول الجسد والعمل الاجتماعي** (*Emotions: Essai sur le corps et le social*).

هالة صلاح الدين لولو: كاتبة ومترجمة سورية، حائزة على ليسانس في الترجمة من جامعة ليون (فرنسا). دبلوم دراسات عليا في المناهج من جامعة دمشق، عضو في اتحاد الكتّاب العرب.

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-614-434-098-1

الثمن: 20 دولاراً
أو ما يعادلها